
No. 3475.115
V.1
THE TRVSTEES OF THE
PVBLIC LIBRARY
LVX
OMNIVM
CIVIVM
OF THE CITY OF
BOSTON
1852 1878

JÉSUS DE NAZARETH

ALBERT RÉVILLE

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

JÉSUS DE NAZARETH

ÉTUDES CRITIQUES

SUR LES ANTÉCÉDENTS DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE ET LA VIE DE JÉSUS

TOME PREMIER

AVEC UNE CARTE



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

1897

PRÉFACE

Ceux qui ont fait à l'auteur du présent ouvrage l'honneur de lire les études qu'il a publiées au cours des quinze années précédentes sur plusieurs sujets d'histoire religieuse [1], se seraient peut-être attendus à un nouveau travail faisant suite à la série commencée. Il eût été logique, après l'exposé de la religion chinoise, de continuer par l'un des grands polythéismes qui ont marqué dans l'histoire et dont plusieurs survivent, tels que le brahmanisme, le mazdéisme, la religion hellénique, l'ancienne religion romaine, etc. Quant à ces deux dernières religions, on peut dire que leur procès s'instruit de jour en jour dans les travaux de l'érudition européenne et il serait impossible de considérer le moment présent comme une de ces étapes où l'on peut résumer la

[1] *Prolégomènes de l'histoire des Religions*, 1 vol., Paris, 1881, 4me édition, 1886. — *Les Religions des peuples non civilisés*, 2 vol., Paris, 1883. — *Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, 1 vol., Paris, 1886. — *La Religion chinoise*, 2 vol., Paris, 1889. — Fischbacher, éditeur, 33, rue de Seine.

route parcourue en se disant que quelque temps s'écoulera avant que l'heure sonne de se remettre en marche. Le brahmanisme et le mazdéisme, depuis que des solutions nouvelles et très discutées ont été proposées aux problèmes qu'ils soulèvent, ne se prêtent guère non plus, au moment où nous sommes, à un tableau d'ensemble qu'on puisse présenter comme relativement fixé. Force est d'attendre, et la vie humaine est courte. L'auteur a donc préféré soumettre à ses lecteurs les résultats de recherches prolongées sur le domaine sans contredit le plus intéressant pour nous de cette opulente histoire.

On le croira sans peine quand il déclare qu'en livrant à la publicité deux volumes dont l'histoire évangélique est le sujet principal, il n'a pas la moindre prétention de rivaliser avec la *Vie de Jésus* d'E. Renan au point de vue du charme littéraire et de la célébrité. Son opinion est pourtant que cette œuvre capitale de l'illustre écrivain pourrait être reprise avec plus de sévérité dans la méthode et plus de fermeté dans l'appréciation critique des documents. Les spécialistes en cet ordre d'études sont pour la plupart d'accord à penser que Renan était d'une étonnante hardiesse dans ses conceptions philosophiques, si hardi qu'il éprouvait lui-même le besoin de tempérer ses propres audaces par une sorte d'oscillation préméditée entre les thèses les plus opposées, qu'il était toutefois d'une sincérité entière, mais que dans la critique des textes il était très timide. Tout le monde reconnaît que l'historien chez lui était doublé d'un artiste de premier ordre, et on aurait tort de prendre ce jugement pour un blâme,

l'histoire étant un art aussi bien qu'une science. Le même homme peut posséder une érudition immense et ne jamais réussir à rédiger une histoire. Mais on peut craindre que chez lui l'artiste n'ait parfois entraîné l'historien à se représenter les choses sous un jour contre lequel la réalité proteste, et le premier devoir de l'historien est pourtant de serrer la réalité du plus près qu'il est possible. C'est aux lecteurs compétents de décider si les études qui suivent ont rectifié heureusement le déroulement de l'histoire évangélique tel qu'il est exposé dans un ouvrage qui eut un si grand retentissement et qui est encore à cette heure le seul dans notre langue où ce grand sujet soit traité avec l'étendue, le savoir et l'indépendance qu'il exige.

On trouvera peut-être excessive la part considérable faite aux antécédents de l'histoire évangélique dans le passé national et religieux d'Israël. J'estime qu'elle était indispensable. En théologie l'étude sérieuse du Nouveau Testament est impossible, si l'on ne possède pas une claire connaissance de l'Ancien. Il en est de même de l'histoire évangélique, si elle ne s'appuie pas sur une notion précise de l'état politique, religieux et moral du peuple juif au temps de Jésus. Cet état lui-même résulte d'évolutions et d'événements remontant très haut dans la série des siècles, et ce peuple joignait alors à d'ardentes aspirations vers l'avenir un amour passionné de ses vieilles traditions. Grâce à la lecture continue, à la méditation infatigable de son Livre sacré, par ses écoles et par ses synagogues, ce passé revivait dans son cœur comme s'il eût daté de la veille.

Il était donc nécessaire de résumer l'histoire antérieure d'Israël, en se bornant aux grandes lignes, du moins à celles qui dessinent son développement religieux, et en faisant aux détails une part de plus en plus grande à mesure qu'on approchait du moment où l'histoire évangélique va commencer.

Un mot encore pour prévenir tout malentendu. Je ne crois pas beaucoup à l'impartialité absolue en histoire, à moins qu'il ne s'agisse d'événements et de personnes qui nous laissent complètement indifférents. Une histoire, même racontée par un témoin oculaire désireux d'être véridique, est toujours une traduction de la réalité faite par le narrateur. Par conséquent elle dépend toujours plus ou moins de son intelligence, de ses sympathies et de ses antipathies. Mais on peut aisément distinguer ceux qui, dans leur manière d'exposer et de juger les faits, sont dominés par les suggestions, inconscientes peut-être, de l'engouement ou du dénigrement, de ceux qui font effort pour résister à leurs préférences intimes afin de s'écarter le moins possible du vrai. J'ose espérer qu'on trouvera dans cet ouvrage plus d'une preuve que je me suis imposé consciencieusement ce genre d'effort. Je ne sais pas pourquoi je tairais que j'aime beaucoup Jésus de Nazareth. Je lui dois ce que j'ai de meilleur dans ma religion personnelle. Mais j'ai appris à son école que l'amour courageux de la vérité est un des éléments constitutifs de l'amour de Dieu et ce serait trahir sa pensée que de lui appliquer à lui-même une autre mesure, d'autres critères du vrai que ceux dont l'expérience a partout mis en évidence la légitimité.

On reprochera peut-être encore à l'auteur d'avoir eu recours plus d'une fois à la conjecture là où les documents faisaient défaut. Il prétend que dans l'histoire qu'il a pris à tâche de raconter, c'est une nécessité inéluctable. Cette histoire se compose de faits très certains, séparés par des lacunes qu'il faut combler logiquement. Toute la question est de savoir si les connexions proposées s'établissent naturellement entre les points de départ et les points d'arrivée. Après tout, il n'y a pas d'histoire possible, si l'on n'admet pas la légitimité de cette manière de procéder.

A l'heure présente, la fièvre contagieuse d'irréligion, qu'une réaction, facile à expliquer, avait communiquée à tant d'esprits, semble entrée en décroissance. A plus d'un indice on pourrait croire qu'une période nouvelle de mysticité va s'ouvrir. Si l'on part de l'idée que la religion sous une forme quelconque fait partie intégrante de l'esprit humain et que la nature humaine, par conséquent la société humaine souffre toujours tôt ou tard d'être mutilée, il faut s'en réjouir. Il n'y a pas de religion sans un certain mysticisme. Le malheur est que les mystiques sont trop souvent entraînés à identifier la religion en soi avec la forme particulière qui a leurs préférences. Et dans tous les cas il ne faut pas que le mysticisme soit absorbant et délétère comme cela lui est arrivé plus d'une fois. Or il le devient quand il prétend n'obéir qu'à ses fantaisies et à ses rêves, quand il émousse les énergies morales et oblitère le sentiment du vrai. Alors c'est lui à son

tour qui affaiblit, qui mutile l'esprit humain. Il l'énerve par ses miévreries, il lui fait prendre goût à l'absurde, il le corrompt par l'égoïsme qu'il dissimule sous des dehors trompeurs. Il faut, pour qu'il reste sain et fortifiant qu'il soit contenu par le sens moral, par la pratique du bien et notamment par l'amour de la vérité. A ce point de vue nous pensons que l'étude sympathique et libre d'une personnalité telle que Jésus de Nazareth possède au plus haut degré la vertu de rectifier le sens religieux quand il risque de se fourvoyer. Car Jésus de Nazareth est un grand mystique, mais personne n'a plus énergiquement subordonné la volupté religieuse aux exigences de l'obligation morale. C'est même la fusion intime, la pénétration réciproque d'une religion très intense et d'une morale très élevée qui constitue le caractère essentiel de son Évangile. S'il a savouré les délices d'une communion filiale avec l'Être parfait qui de toutes les réalités était pour lui la plus auguste et la plus vivante, il n'a jamais laissé s'affaiblir en lui l'amour du vrai pas plus qu'il ne s'est relâché dans la poursuite du bien. Sa personne et sa vie sont donc un hommage permanent à cette loi souveraine qui domine tout ce qui la précède dans l'univers et dont la suprématie, gravée dans notre conscience, est la révélation d'un ordre de choses mystérieux, à peine abordé par l'homme, supérieur à tout ce que nous connaissons.

Paris, décembre 1896.

JÉSUS DE NAZARETH

ÉTUDES CRITIQUES
SUR LES ANTÉCÉDENTS DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

LE BERCEAU DU CHRISTIANISME

D'où le christianisme nous est-il venu? Où faut-il en chercher les origines réelles? Depuis que, renonçant à l'hypothèse d'une révélation miraculeuse qui devait tenir lieu d'explication, la science religieuse cherche à résoudre le problème, des réponses de plus d'un genre ont été proposées. On fut naturellement tenté de mettre en relief les connexions visibles ou latentes qui pouvaient rattacher le christianisme aux évolutions antérieures de l'esprit humain sur le terrain religieux. Mais sur cette voie il y avait de grandes chances pour que, méconnaissant le principe original et moteur, ne le distinguant pas suffisamment de ses formes et de ses applications ultérieures, on prît des analogies superficielles et accidentelles pour des identités fondamentales. C'est ainsi que le christianisme fut ramené à une transformation du judaïsme sous l'influence de la philosophie grecque, ce qui aurait été d'autant plus facile que, dans la même hypothèse, le judaïsme était lui-

même à l'époque évangélique saturé d'idées empruntées à cette philosophie. D'autres prétendirent que le christianisme n'était qu'une transposition occidentale de la sagesse brahmanique — à moins qu'il ne fût un écho du bouddhisme transmis à quelques esprits d'élite en Judée et dans les pays limitrophes par le canal d'intermédiaires inconnus[1]. Ces théories, appuyées ordinairement par des raisons spécieuses, mais bornées à la surface des choses, reléguaient déjà dans un oubli mérité celle qui eut un moment de vogue au commencement de ce siècle et d'après laquelle le christianisme serait originairement une forme de la vieille religion solaire et astrale, Jésus lui-même personnifiant le soleil et ses douze apôtres les douze signes zodiacaux.

L'histoire étudiée de près n'a confirmé aucune de ces explications plus ou moins fantaisistes. Elles devaient l'existence à l'empressement avec lequel autrefois, depuis qu'on avait entrepris de comparer entr'elles et de relier logiquement les religions historiques, on prenait les ressemblances de forme ou même de fond entre deux ou plusieurs religions pour les indices d'une

[1] Il est désormais inutile de se préoccuper du dernier de ces essais ayant pour but de ramener le christianisme évangélique à une origine bouddhiste, celui de M. Notowitsch, *Die Lücken im Leben Jesu*, 1894. L'auteur, s'étant cassé la jambe au cours de ses explorations au Thibet, aurait été soigné par les moines d'un couvent bouddhiste possédant un vieux document d'après lequel Issa (Jésus) aurait fui son pays très jeune encore et se serait rendu dans l'Inde où il aurait été initié aux doctrines du Bouddha. De là, revenu en Palestine à 29 ans, il les aurait prêchées et aurait été dénoncé à Pilate comme un agitateur dangereux. C'est un pur roman, portant des signes indubitables d'inauthenticité. Voir l'article écrasant de M. Max Müller dans la livraison d'octobre 1894 du *Nineteenth Century*. Il en résulte que le récit de M. Notowitsch n'est qu'une fumisterie.

communauté d'origine, d'une filiation ou d'une copie. On oubliait, parmi les éléments du problème à résoudre, cette unité de l'esprit humain en vertu de laquelle des prémisses semblables, nées en lieux très divers et prises pour points de départ parallèles, peuvent dans leurs conséquences aboutir aux plus étonnantes ressemblances d'application, bien qu'il n'y ait jamais eu le moindre rapport entre les populations respectives. L'étude des religions des peuples demeurés étrangers à la civilisation a mis cette vérité en pleine lumière. Quelles étranges conformités de rites et de superstitions n'a-t-on pas observées chez des populations aussi inconnues les unes des autres que les Esquimaux et les Hottentots, les Noirs de l'Afrique centrale et les anciens Mexicains, les Polynésiens et les peuples du nord de l'Asie [1] ! Il en est encore de même à des étages supérieurs de civilisation et de religion. L'idée d'une trinité divine est loin d'être uniquement chrétienne. On voit quelque chose d'analogue dans le brahmanisme, dans le bouddhisme, dans ce néo-platonisme qui fut une religion au moins autant qu'une philosophie. La transsubstantiation catholique a des sœurs dans l'ancien Mexique, dans l'ancienne Égypte et dans les mystères de l'antiquité gréco-romaine.

Ces ressemblances, dans tous les cas, n'auraient jamais dû rejeter dans l'ombre les différences provenant des idées très divergentes qui peuvent s'associer à des formes intellectuelles ou rituelles très voisines, parfois même identiques. Les analogies de formes recouvrent souvent des points de départ et d'arrivée, des manières de sentir et de penser, qui n'ont rien de

[1] Comp. *Les Religions des peuples non civilisés*, Paris, 1883.

commun en dehors de certaines aspirations inhérentes partout à chaque phase particulière du développement religieux. Il faut, pour déterminer le véritable caractère d'une religion, pénétrer au-dessous de ces ressemblances de la surface et pénétrer autant que possible jusqu'à son principe initial et vital. S'il s'agit du christianisme surtout, il est indispensable de scruter ses antécédents pour se rendre compte à la fois de son originalité et des affinités que, dans son développement séculaire international, il présente avec d'autres religions engendrées par un principe très différent du sien.

Une chose explique l'illusion de ceux qui, malgré son berceau juif, ont fait de la religion chrétienne une fille de l'hellénisme, et c'est ce qui les distingue à leur avantage des autres théoriciens. L'histoire du christianisme nous le montre engagé de bonne heure dans une longue série d'hostilités tout à la fois et d'affinités de plus en plus marquées avec la pensée grecque, surtout avec cette philosophie judéo-grecque dont Alexandrie fut le foyer rayonnant et qui fut antérieure de peu à l'Évangile. Mélange de judaïsme, de platonisme, de stoïcisme et de pythagorisme, la métaphysique alexandrine imprima à la première théologie chrétienne ses principales directions. C'est elle qui lui fournit les formes de pensée, les notions, le tour d'esprit que l'on retrouve dans l'orthodoxie des temps qui suivirent. Avant même qu'il pût être question d'une théologie chrétienne, Alexandrie avait déjà donné naissance à un genre de judaïsme très particulier qui servit de transition. La théorie antéchrétienne du Verbe est essentiellement alexandrine et, à partir du second siècle chrétien, c'est autour de cette théorie appliquée à l'Évangile que pendant longtemps pivota la doctrine de l'Église. Il en fut ainsi jusqu'au

moment où, après de longs, subtils et violents débats, la doctrine ecclésiastique eut reçu des grands conciles la forme stéréotypée dont l'orthodoxie prétend qu'elle ne peut plus sortir. Il est donc vrai jusqu'à un certain point de dire que le développement du christianisme des premiers siècles est grec. Mais l'erreur serait grande si l'on méconnaissait pour cela les éléments originaux, nullement grecs, qui, coulés dans cette forme, firent quelque chose de très nouveau de cet hellénisme de dernière formation. Déjà le judaïsme alexandrin, tout pénétré qu'il fût d'idées et d'enseignements grecs, présentait un ensemble de vues et d'applications très éloigné de l'hellénisme authentique. On a pu dire que chez Philon, son plus illustre représentant, Moïse et les prophètes parlent platonicien et stoïcien; mais il est tout aussi vrai d'ajouter que chez lui Platon et Zénon parlent juif et sont étrangement transformés par ce commerce prolongé, qu'ils n'eussent pu prévoir, avec la tradition des fils de Jacob.

Il en fut de même du christianisme. S'il se moula dans des formes grecques, il y jeta un contenu importé de Palestine et qui lui appartenait en propre. Or ce contenu, bien que détaché du judaïsme, était absolument juif d'origine. C'est après qu'il fut sorti de son premier milieu juif pour se répandre à travers le monde qu'il rencontra la pensée grecque et qu'il s'assimila bon nombre de ses façons de concevoir le monde et la Divinité. Mais il ne renia jamais entièrement son principe originel qui fut et resta le ressort caché de son développement, qui par la suite se prêta à d'autres mélanges [1], et pour déterminer ce principe, pour mesurer

[1] Par exemple, dans l'histoire de l'Église, en Occident surtout, il faut attacher une grande importance à l'esprit organisateur, pra-

l'énergie de cette vertu partie de Jérusalem, il faut laisser entièrement de côté l'hellénisme, il ne faut pas sortir de Palestine.

Les partisans de l'hypothèse que nous rejetons prétendent, il est vrai, que le judaïsme au sein duquel l'Évangile prit naissance était lui-même tout rempli d'idées grecques, et que ce furent ces idées plus larges, plus humanitaires, étrangères au vieux judaïsme du lendemain de la Captivité, qui se traduisirent dans les maximes du christianisme primitif.

L'histoire ne nous paraît pas plus favorable à cette supposition préalable qu'à la thèse elle-même qu'on voudrait appuyer sur elle. Sans doute il y eut dans l'histoire du peuple juif un moment où l'hellénisme exerça une puissante attraction sur la classe dirigeante à Jérusalem. Ce fut dans les derniers temps de la domination des Ptolémées d'Égypte, et plus encore lorsque la Syrie hellénisée fut devenue la suzeraine de la Judée, c'est-à-dire de la fin du troisième au premier tiers du second siècle avant notre ère. Mais cette invasion de l'hellénisme, d'abord pacifique et subie sans résistance ouverte, puis violente et intolérante, provoqua précisément une réaction d'une extrême énergie qui balaya comme autant d'abominations les nouveautés que la politique syrienne avait introduites dans la vie religieuse du peuple juif. Il est évident que l'hellénisation systématiquement appliquée n'avait atteint que la surface. Elle avait pu propager des modes nouvelles, des jeux et des plaisirs auparavant inconnus, mais elle avait froissé le puritanisme héréditaire par ses innovations licencieuses,

tique, hiérarchique et disciplinaire, que l'Église hérita de Rome payenne et qui fut de bonne heure la marque distinctive du christianisme latin.

elle avait fini par révolter les consciences en imposant le culte idolâtrique de Zeus olympien; au fond, elle n'avait rien changé. L'âme du peuple était restée la même. A l'exception de quelques affinités, très contestables elles-mêmes, de l'auteur de l'Ecclésiaste — un livre dont l'autorité fut visiblement des plus minces — avec les théories épicuriennes, on ne peut signaler en Palestine même, chez les Juifs pur sang, aucune trace positive de l'influence grecque sur le judaïsme et le développement ultérieur des idées juives. Les écoles rabbiniques et les rêveurs du genre apocalyptique ne cessèrent de tenir la tête du mouvement de la pensée religieuse, et ce serait confondre étourdiment Jérusalem avec Alexandrie que de s'imaginer que, dans les deux siècles précédant notre ère, les docteurs juifs de Palestine se préoccupassent à un degré quelconque de ce qu'avaient pu enseigner les sages de ce monde payen pour lequel ils ne ressentaient qu'un superbe dédain. Les maximes et les tendances religieuses, qui distinguent l'Évangile du judaïsme ambiant et qui contiennent en germe une inévitable scission, plongent par leurs racines dans la tradition, dans le passé prophétique et scripturaire du peuple juif, et n'ont besoin pour s'expliquer historiquement d'aucun appel à l'étranger. Les livres palestins qui remontent à l'époque immédiatement anté-chrétienne [1] ne trahissent aucune sympathie avouée ou latente pour l'hellénisme. Enfin il suffit de lire les trois premiers évangiles, échos fidèles des discussions et des oppositions dont l'enseignement de Jésus fut l'ob-

[1] On peut ranger dans cette catégorie, après le livre de Daniel qui est du temps d'Antiochus Épiphane, le traité original de l'Ecclésiastique, Tobie, le livre d'Hénoch (en grande partie), I et II Maccabées, le Psautier de Salomon, le livre des Jubilés, etc.

jet, pour s'assurer que l'Évangile sortit d'un sol essentiellement, exclusivement juif, où l'hellénisme et ses façons de penser ne comptaient pour rien[1].

C'est donc avant tout le judaïsme et son histoire qu'il faut étudier pour dégager dans la mesure du possible les origines réelles du christianisme. Nous répétons qu'il en sera autrement quand il s'agira de raconter l'histoire de sa propagation à travers le monde gréco-romain. Or l'histoire du judaïsme est celle d'un peuple et d'une religion indissolublement attachés l'un à l'autre. Sans avoir la prétention de retracer en détail leur histoire commune, il faut en rappeler les évolutions principales, signaler les hommes et les évènements qui en déterminèrent la direction et arriver ainsi à la claire intelligence de la situation réelle du peuple juif au moment où Jésus prêcha son Évangile. C'est une étude préalable dont on ne saurait se dispenser.

PRINCIPAUX OUVRAGES A CONSULTER : — EWALD, *Geschichte des Volkes Israël*, 3e éd., 1864-1868, 7 vol., particulièrement le vol. 4. — HITZIG, *Geschichte des Volkes Israël*, 1869. — JOST, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, 3 vol., 1857-1859. — HERZFELD, *Geschichte des Volkes Israël — bis zur Einsetzung des Makkab. Schimon*, 3 vol.,

[1] Naturellement il ne faut pas pousser jusqu'à l'absolu cette séparation de tendances et d'idées contemporaines. Il en est qui sont, pour ainsi dire, dans l'air du temps. Il y a des synchronismes dans l'histoire de la pensée philosophique et religieuse qui se dérobent à toute explication. Pourquoi, pour ne citer qu'un exemple, la philosophie socratique et platonicienne de la Grèce est-elle contemporaine de Confucius et de Lao-Tseu ? On ne peut cependant recourir à l'hypothèse d'un emprunt, soit de l'un, soit de l'autre côté. De même, la doctrine de l'immortalité chez les Grecs et chez les Juifs présente un principe commun, celui de la survivance ; mais il suffit d'étudier d'un peu près la doctrine juive et la doctrine grecque pour s'apercevoir qu'elles se rattachent respectivement à des prémisses tout à fait différentes.

1847-1857. — GRÆTZ, *Geschichte der Juden*, 11 vol., les deux premiers parus en dernier lieu, 1864-1871, partic. le vol. 3. — J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, précieux recueil raisonné de traditions rabbiniques, Paris, 1867. — MILMAN, *The History of the Jews*, 3 vol., 3e éd., 1863. — DE SAULCY, *Histoire des Macchabées*, Paris, 1880. — LOOMAN (holland.), *Geschiedenis der Israëliten van de babylonische Ballingschaf tot op de Komst van J. Ch.*, Amsterdam, 1867. — A. KUENEN (holland.), *De Godsdienst van Israël tot den ondergang der joodschen staat*, 2 vol., partic. le 2e. L'auteur du présent livre a publié d'après cet ouvrage de Kuenen dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 Mars 1872 un article intitulé *Le Judaïsme depuis la Captivité de Babylone*. — E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vol., 1887-1893. — E. SCHURER, *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2 vol., 1890. Nous signalons tout spécialement cet ouvrage que nous considérons comme le meilleur et le plus complet des répertoires raisonnés de tous les documents relatifs à l'époque dont nous avons à nous occuper spécialement. — H. SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie*, 5e éd., Gœttingue, 1896.

SOURCES ANTIQUES : Les deux premiers livres des Maccabées (pour la période 175-135 av. J.-C.). — L'historien juif JOSÈPHE, *De Bello judaïco* en 7 livres, les *Antiquitates judaïcœ* en 20 livres, ses deux livres *Contre Apion* et sa *Biographie* rédigée par lui-même, *Vita Josephi*. Tous ces livres sont écrits en grec. — On peut trouver aussi quelques renseignements accessoires chez les auteurs classiques et dans les fragments conservés de quelques ouvrages qui ne nous sont pas parvenus, tels que ceux de Nicolas de Damas, l'ami et le conseiller d'Hérode le Grand, v. les *Fragmenta Historicorum grœcorum*, coll. Didot, tome III, de Juste de Tibériade (ibid.), d'Ariston de Pella, même coll., tome IV, etc. M. Théodore Reinach a rendu un éminent service aux études juives en publiant un Recueil annoté des *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895.

CHAPITRE II

LA GENÈSE DU MONOTHÉISME D'ISRAEL

On a raison de considérer le grand évènement connu sous le nom de « Captivité de Babylone » (587-536) comme marquant la crise radicale qui imprima une direction définitive à la pensée religieuse du peuple d'Israël, ou du moins de la portion qui seule désormais le représenta dans le monde. Cette captivité coupe son histoire en deux parties très distinctes. Ce fut, non pas un peuple tout nouveau, mais un peuple très renouvelé qui sortit de cette catastrophe, à laquelle une race moins fortement trempée eût certainement succombé. Ce n'est pas que nous acceptions les théories de quelques auteurs contemporains qui tendraient à nier ou à réduire à un minimum imperceptible la filiation ethnique et religieuse rattachant l'ancien Israël au peuple qui se constitua en Judée après l'édit libérateur de Cyrus (536-535)[1]. Cette opinion est due pour une grande part à une réaction contre l'habitude invétérée de trop négli-

[1] V. par exemple *Le Judaïsme et l'Histoire du peuple Juif* de M. Ch. Bellangé, Paris, 1888, libr. Laisney. En ce qui concerne spécialement les écrits des prophètes, M. E. Havet, *La Modernité des Prophètes*, 1891, et M. Maurice Vernes, en plusieurs travaux qui doivent encore être réunis dans un ouvrage définitif, me paraissent s'être mis en dehors des conditions d'une critique vraiment histo-

ger les différences qui séparent les deux grandes périodes d'avant et d'après la Captivité. Mais, considérée en elle-même, cette théorie est à notre avis un *monstrum historicum*, supposant un fait de première importance suspendu en l'air, sans aucun point d'appui. Une foi, superstitieuse ou sensée, peu importe à notre discussion, en tous cas une foi profonde dans les promesses du passé, tenues pour inséparables d'une terre et d'une généalogie exclusives, une foi qui triomphe des difficultés, des invraisemblances, des déceptions, peut seule avoir déterminé le retour des déportés dans le pays de leurs pères. Rien, si ce n'est des souvenirs et des espérances dont l'histoire antérieure d'Israël peut seule éclairer la genèse, rien n'attirait des habitants de la grasse Babylonie vers un territoire qui n'avait jamais été favorisé et dont les guerres, les dévastations successives, la dépopulation systématiquement poursuivie, avaient encore accru la pauvreté naturelle. Pour comprendre la résolution qui poussa une partie des Juifs établis dans le bassin de l'Euphrate à venir repeupler les ruines de Jérusalem, il faut, sous peine de se heurter contre l'inexplicable, admettre en les interprétant rationnellement les traditions enracinées que les Livres saints d'Israël nous permettent de retracer rapidement.

Lorsqu'en 586 ou 587 avant notre ère le conquérant chaldéen Nebucadnetzar eut consommé par la ruine de Jérusalem et du Temple et par une seconde déportation

rique en modernisant l'ensemble des écrits prophétiques avec autant de système qu'on en mettait autrefois à reculer leur composition jusqu'à des époques où il fallait faire intervenir le miracle pour en expliquer les détails. M. Vernes toutefois est moins absolu que M. E. Havet et beaucoup plus au courant des travaux de la critique moderne.

plus rigoureuse encore que la première[1], la destruction de l'incorrigible petit royaume de Juda, le peuple qu'il réduisit par ces terribles mesures à n'être plus qu'un faible ramassis de paysans perdit toute consistance nationale. Beaucoup même de ceux qu'on avait laissés dans le pays s'enfuirent peu après en Égypte à la suite d'un acte inconsidéré de vaines représailles[2]. Il n'y avait plus de « peuple de Juda ».

Mais ce peuple de Juda lui-même, avant d'être si complètement anéanti, n'était plus qu'un débris de l'ancien Israël, de l'ensemble des douze Tribus-sœurs, maîtresses du pays de Canaan, un moment unifiées sous les règnes de Saül, de David et de Salomon; puis scindées en deux royaumes, celui d'Éphraïm au nord, celui de Juda au sud. Plus d'un siècle avant la ruine de Juda, le royaume du nord avait succombé sous les coups du vainqueur assyrien. Là aussi le système de la déportation avait été appliqué sur une grande échelle. Le royaume de Juda, menacé du même sort, était resté debout. Ce qui avait paru merveilleux, comme si ce petit royaume eût été l'objet tout particulier d'une protection divine, et cela donna un grand relief à ce qui surtout distinguait le royaume de Juda de son frère jumeau. Juda s'était beaucoup plus étroitement attaché à la tradition religieuse commune. Il en avait fait sa chose, son privilège, comme s'il en eût été le seul possesseur de droit. Voilà ce qu'il faut tâcher d'expliquer.

Cette tradition commune, à côté de notions très grossières, présentait des éléments extrêmement remarquables. Au premier abord elle ressemblait étroitement aux traditions dont s'inspiraient les peuples voisins, en

[1] Celle-ci avait eu lieu en 597. Comp. II Rois XXIV-XXV.

[2] II Rois XXV, 22-26.

ce sens qu'elle proclamait comme celles-ci la supériorité du dieu national, patron, bienfaiteur, protecteur invincible de la nation dont il était la divinité titulaire et tutélaire [1]. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que le dieu spécial d'Israël n'est pas comme un autre. Les ancêtres nomades des Israélites avaient appris à le connaître et l'avaient adopté en quelque sorte comme dieu fédéral [2] au temps où ils erraient autour du massif du Sinaï, aux pieds de monts abrupts, effroyablement déserts, dénudés par de fréquents et terribles orages [3].

[1] Voir l'inscription du roi moabite Mésa, conservée au Louvre. On y peut constater l'étroite analogie entre la manière dont Mésa comprend les relations de Moab avec son dieu Camos, et la notion que les Israélites se font de leur rapport national avec leur dieu Jahvé (Jéhovah).

[2] C'est cette adoption, sur les motifs premiers de laquelle nous sommes mal renseignés, qui se traduit dans la langue religieuse par l'idée d'une « alliance » mutuellement contractée.

[3] Nous ne remontons pas plus haut. C'est seulement à partir de l'établissement des Israélites en Canaan qu'il peut être question d'histoire. Ce qu'on appelle « l'histoire patriarchale » a sans doute sa valeur historique en ce sens qu'elle sert à la critique de moyen d'orientation, de base à des conjectures et même à quelques certitudes. Ainsi il est indiscutable que la nation et la religion d'Israël, comme sa langue, sont sorties du fond sémitique commun aux groupes ethnographiques de ce nom. Mais il faudrait un ouvrage tout entier pour tirer un résidu historique des récits tantôt charmants, tantôt peu édifiants du Pentateuque. Le mythe, c'est-à-dire la concentration sur un nom ou une circonstance unique de faits collectifs prolongés ou permanents, y joue un grand rôle. Les recherches de M. Wellhausen sur les traditions arabes expliquent déjà bien des choses, par exemple la tendance à reporter sur leurs patriarches respectifs les rapports amicaux, les alliances, les rivalités, les haines, les griefs des tribus entre elles. Signalons, entre autres faits curieux, l'existence d'un dieu Qaisah, Quais, Quos ou Qose, signalée en particulier par MM. Schrader et Bœthgen (*Beitræge zur Semit. Religionsgesch.*, p. 12) dans la région sinaïtique voisine de l'Idumée et qui fut aussi un dieu de la foudre. Dans la

Ce dieu foudroyant et igné était le souverain inaccessible de ces hauteurs désolées. Il n'aimait pas qu'on l'approchât ni qu'on le vît. De fait, les hauteurs à pic où il se tenait défiaient les ascensions. Sa manière d'être habituelle consistait à s'envelopper de la nuée orageuse et à y rester caché. Mais sa présence était révélée par le feu de l'éclair jaillissant de son être invisible et par les éclats du tonnerre. Ce n'était pas un dieu de la nature fertile, riante, exubérante, prodiguant les jouissances à la sensualité humaine, comme un Gad ou un Baal-Pehor. Avait-il jamais eu une parèdre, une compagne? Aussi haut qu'on puisse remonter, on n'en trouve pas trace. Son caractère était sévère comme celui de la région où il régnait. Comme il devait être de nature lumineuse, incandescente, absolument pure, répulsive de tout ce qui pouvait s'appeler souillure, il voulait partout la pureté physique et morale. De bonne heure l'idée d'une loi dont il châtiait rudement les transgresseurs s'associa à l'adoration de ce dieu sinaïtique de la foudre [1]. En

légende musulmane il est devenu le démon des nuées orageuses qui, lorsqu'il a criblé la terre de ses flèches, suspend son arc (l'arc-en-ciel) à la voûte céleste.

[1] Cette loi, longtemps orale et transmise traditionnellement autour des autels, se forma peu à peu en s'enrichissant de prescriptions morales, civiles, rituelles, sans perdre son caractère de *droit coutumier*. Cela devait donner lieu à de nombreuses variétés locales. Elle ne devint *droit écrit* que bien plus tard. Elle dut par conséquent sanctionner plus d'une coutume qu'elle trouva déjà existante, non pas hostile, mais étrangère à ses origines proprement dites. Cela expliquerait très bien pourquoi elle contient, dans quelques-unes de ses prescriptions les plus anciennes, considérées même comme fondamentales, telles que la circoncision et le repos du sabbat, des éléments dont on ne voit pas le lien nécessaire avec le jahvisme. La semaine et le repos absolu du septième jour supposeraient plutôt un vieux culte lunaire disparu, mais ayant laissé sa trace dans une coutume en somme bienfaisante et enracinée

revanche sa puissance incomparable garantissait la sécurité et la prospérité de ceux qui lui plaisaient par l'observation stricte de ses volontés. Il ne fréquentait pas chez les autres dieux. Il n'y avait pas sur les rocs pelés du Sinaï les éléments d'une mythologie de quelque ampleur. Mais s'il se confinait ainsi dans la solitude, c'est que telle était sa préférence ; par conséquent il ne fallait pas le contrarier en lui imposant la société des autres divinités. Il ne fallait donc pas non plus en adorer d'autres en même temps que lui. Ce qui entraînait par voie de conséquence qu'il n'aimait pas que ses protégés partageassent leurs hommages entre les autres dieux et lui-même, c'était un dieu *jaloux*. Quant au culte qu'il fallait lui rendre, il y eut pendant longtemps parmi ses adorateurs deux opinions très différentes. Tous recon-

dans les mœurs. La circoncision, rite originairement matrimonial, extrêmement répandue chez les non-civilisés, n'a pu devenir le signe distinctif et exclusif du « peuple de Jahvé » qu'à partir du temps où, tombée en désuétude chez les peuples voisins, mais maintenue chez les Israëlites, elle les a réellement distingués des autres nations. C'est pourquoi des adultes elle est descendue aux enfants, pour que dès leur bas âge ils fussent admis dans l'alliance. Elle était usitée en Éthiopie, en Égypte, en Phénicie, en Syrie, en Colchide (Hérodote, II, 104), probablement chez les Moabites et les Hammonites, certainement en Arabie (Strabon, XVI, 17). C'est pourquoi les Philistins, qui ne la connaissaient pas, sont seuls nommés « les incirconcis » dans la période de Samuel. On pourrait appliquer une réflexion du même genre à la présence dans le code définitif de coutumes sacrées telles que l'immolation de la vache rousse, l'ordalie consistant à faire boire *l'eau de jalousie* à la femme accusée d'infidélité, l'élimination du bouc à Hazazel, qui ressemblent plutôt à la survivance de vieux rites préhistoriques qu'à des institutions procédant directement du jahvisme. La loi, ayant consacré ces antiques traditions hétérogènes, leur imprima le sceau définitif qui les mit au même rang que les institutions purement jahvistes, telles que la monolâtrie, l'arche unique, la Pâque devenue, de fête printanière qu'elle était d'abord, la commémoration d'une grande délivrance historique, etc.

naissaient que d'habitude il se cachait dans la nuée; mais les mugissements du tonnerre, sa force écrasante, la splendeur de l'éclair perçant la nuée sombre suggéraient à beaucoup l'idée qu'on pouvait le représenter sous la figure d'un Taureau d'or [1]. D'autres, au contraire, regardaient comme injurieuse à sa nature, à sa sublimité, à sa volonté de rester invisible, toute image façonnée de main d'homme de sa redoutable divinité.

Tel fut le dieu tout-puissant, austère, formidable, mais juste, qui, d'après la tradition d'Israël, présida à l'invasion du pays de Canaan et dont le secours permit enfin aux Bené-Jischraël de rester maîtres du sol conquis sur les anciens possesseurs après de longues et pénibles luttes. Au cours de ce combat prolongé pour l'existence, ils perdirent plus d'une fois leur indépendance. C'est que, par leurs négligences à l'égard de leur dieu, par ce qu'on appelait leurs « infidélités », ils s'étaient rendus indignes de sa protection. C'était là du moins l'explication usitée parmi ceux qui persistaient dans leur confiance en son pouvoir et en ses sympathies pour le peuple qu'il avait choisi. Quand il jugeait la punition suffisante, le dieu du Sinaï intervenait avec son bras invincible. Il accourait de l'autre côté des montagnes de l'Idumée, c'est-à-dire toujours du massif sinaïtique, toujours enveloppé de sa nuée [2]; ou bien daignant, vu

[1] *Le Néhustan* (II Rois XVIII, 4) ou serpent d'airain poli a été probablement aussi l'un des vieux symboles de Jahvé, à moins que ce ne soit une représentation de son serviteur l'éclair, le *saraph* sorti de son être lumineux, plus tard indéfiniment multiplié de manière à entourer Jahvé d'un grand nombre d'exécuteurs de ses volontés, des *séraphins*. Comp. Nom. XXI, 4-9 ; II Rois XVIII, 4 ; Ps. CIV, 4 ; la vision d'Esaïe, VI, 2 et suiv. Les étoiles sont probablement à l'origine les *Bené-Elohim*, les « Fils de Dieu ». Comp. Gen. I, 26 ; III, 22 ; VI, 2 ; Job XXXVIII, 7.

[2] Juges V, 4-5 ; 20.

la gravité des circonstances, faire une demi-exception à son invisibilité ordinaire, il revêtait la forme humaine et, comme un voyageur qui passe, il apparaissait à celui ou aux parents de celui dont il voulait faire le libérateur de son peuple [1]. Ce détail des vieilles traditions qui le concernent montre bien qu'on eut longtemps la conscience qu'en terre cananéenne ce dieu n'était pas indigène, qu'il venait d'ailleurs et de loin.

Pendant des siècles le culte de Jahvé fut divers et ses autels disséminés. Il y avait seulement çà et là des sanctuaires en possession d'une réputation supérieure. Chacun sans doute pouvait lui présenter lui-même et directement ses offrandes sans recourir au ministère d'un prêtre attitré. Cependant on observe que de bonne heure une tribu, celle de Lévi, la tribu de Moïse, qui fut probablement la première à préconiser le dieu du Sinaï, se vit en possession d'une certaine prééminence religieuse comme tribu essentiellement sacerdotale, famille de prêtres qui connaissait mieux que les autres les procédés à suivre pour que l'adoration de Jahvé fût correcte et par conséquent efficace [2]. Dans un des sanctuaires qu'elle desservait se trouvait un meuble sacré qui devait remonter très haut dans le passé, car il suppose l'état instable du peuple encore nomade. Nous parlons ici de cette *arche* ou coffre portatif, où l'on disait que Jahvé, quand il descendait sur la terre, aimait à résider. Peut-être, à l'origine, contenait-elle une pierre sacrée, une pierre tombée du ciel, toute remplie de sa vertu foudroyante.

[1] *Ibid.* VI, II ; XIII, 1 suiv. L' « ange de Jahvé » est dans ces récits la forme humaine revêtue par Jahvé lui-même.

[2] V. sur ce point la très curieuse histoire de Mica, Juges XVII. C'est d'une manière semblable que les indianistes expliquent la constitution et les privilèges de la caste brahmanique.

Le fait est qu'on n'osait y toucher sans d'infinies précautions, car son contact tuait[1]. On croyait qu'elle datait du jour où l'alliance du peuple et de son dieu avait été conclue. Elle avait pénétré en Canaan, apportée par l'une des tribus envahissantes, et il faut bien qu'elle fût devenue peu à peu l'objet d'une vénération très répandue, puisque nous voyons les rois centralisateurs, David et Salomon, s'imposer de grands sacrifices pour la fixer à demeure dans la ville dont ils avaient fait la capitale d'Israël[2].

Cela suppose en même temps qu'autour de l'arche il ne pouvait plus être question d'un dieu résidant au loin et devant se déplacer comme un voyageur pour venir au secours de ses protégés. Jahvé désormais demeure au ciel, et sur terre en Israël, tout spécialement sous la tente, plus tard au fond du temple destiné à abriter l'auguste réceptacle du dieu invisible.

[1] II Sam. VI, 6-7.

[2] C'est une erreur de croire que le sanctuaire où résidait l'arche fut, dans le cours de cette longue période, le seul lieu où il fût licite d'offrir des sacrifices à Jahvé. Ce monopole ne fut normal et considéré comme exclusif qu'à partir de la réforme de Josias (fin du VIIe siècle av. J. C) et dans les temps qui suivirent la captivité de Babylone. Les *hauts-lieux*, suspects aux prophètes et aux historiens monolâtres, étaient le plus souvent des sanctuaires de Jahvé. Le petit et ancien Code contenu Exode XXI-XXIII ne connaît encore aucune centralisation du culte sacerdotal. On peut dresser une liste nombreuse de lieux de culte jahviste fréquentés par les adorateurs du dieu d'Israël avant qu'on songe à les interdire, tels que Sichem (Josué XXIV, 2, 25), Bokim (Juges II, 5), Ophra (*ibid.* VI, 26), Mitspa de Galaad (*ibid.* XI, 11), Mitspa de Benjamin (I Sam. VII, 5-6), Béthel et Dan (I Rois XII, 29), Silo (I Sam. I-IV), Guibca (II Sam. XXI, 6-9), Guilgal et Béerséba (Amos V, 5), Bethléhem (I Sam. XVI, 4-5), Nob (I Sam. XXI, 1-6), Hébron (II Sam. V, 3), Gabaon (I Rois III, 4), etc. Comp. l'article de M. Piepenbring, *Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, pp. 1-60.

Il paraît bien aussi que la tradition de cette arche défendait qu'on érigeât sur elle ou à côté d'elle l'image taillée de son mystérieux habitant [1], ou bien que l'on dressât d'autres dieux « devant sa face ». La fixation à demeure de l'arche sacrée à Jérusalem fut le point de départ des prétentions de Juda à la prééminence religieuse, et ce fut le culte de Jahvé, tel qu'il se célébrait traditionnellement autour de l'arche, qui devint par la suite le culte orthodoxe, le seul culte légitime. Mais il fallut bien des évènements pour que cette prétention correspondît à la réalité.

En effet la révolution qui fit des tribus du nord après Salomon un royaume indépendant de Jérusalem eut pour résultat religieux de valoir au vieux culte du Taureau d'or un retour de vogue populaire qui eut aussi son côté politique. Les maîtres du nouveau royaume patronèrent volontiers ce culte idolâtrique parce que c'était le moyen de détourner leurs sujets de l'arche fixée à Jérusalem et dont le prestige grandissant rejaillissait sur la maison de David. Mais il ne faut pas confondre les adorateurs du Taureau ou Veau d'or avec des ennemis du dieu d'Israël. Ce culte était simplement la forme préférée du jahvisme dans l'Israël du nord. La preuve en est que, lorsque des influences féminines très puissantes auprès de plusieurs rois du nord, secondées sans doute aussi par l'attrait d'une religion plus dramatique, plus sensuelle, et que recommandait l'éclatante

[1] L'arche, du moins à l'époque où elle nous est décrite, était surmontée de deux *Kérubim* (chérubins), animaux fantastiques aux ailes recourbées sur leur front et qu'on regarde généralement comme des représentants du nuage orageux. C'est entre eux qu'on plaçait le « point de présence » de Jahvé descendant invisible sur la terre.

prospérité des villes phéniciennes, quand, dis-je, ces influences faillirent détourner en masse les Israélites du nord du culte exclusif de Jahvé pour les jeter aux pieds de Baal-Melcart, il y eut de la part des Israélites loyalistes, voulant rester fidèles à leur dieu jaloux, de vigoureuses protestations dont les prophètes Élie et Élisée furent les organes. Il s'en suivit même une révolution dynastique à la suite de laquelle le jahvisme rentra dans tous ses droits. Mais il ne fut nullement question de supprimer l'idole dorée. Rien même ne permet de soupçonner qu'Élie et Élisée aient fait le moindre effort à cette fin.

Mais bientôt après le royaume du nord fut écrasé par la conquête assyrienne. Une telle catastrophe n'était pas faite pour ébranler la confiance de Juda dans son jahvisme particulier. Que dis-je? Lui aussi avait été menacé de mort par la terrible puissance qui promenait dans toute l'Asie antérieure ses invincibles armées. Quand tout semblait perdu, Jérusalem échappa à sa ruine d'une manière tellement inespérée que la légende s'empara de cette merveilleuse délivrance pour en faire un des miracles les plus tragiques de l'histoire d'Israël[1].

Ce serait toutefois contredire la réalité avérée que de décrire ce petit royaume de Juda comme voué sans exception au culte de Jahvé tel qu'il se célébrait traditionnellement autour de l'arche et à l'intérieur du temple qui l'abritait. Quand même Jahvé fut presque toujours respecté dans son enceinte consacrée, il est certain qu'en majorité la population n'était nullement décidée à n'observer que la tradition de l'arche. L'utilitarisme superstitieux qui était à la base même de ses

[1] Comp. II Rois XVIII-XIX.

croyances religieuses la poussait continuellement à joindre hors du temple au culte du dieu héréditaire celui d'autres divinités à ses yeux plus abordables, parlant plus fort à ses instincts grossiers ou passant pour favoriser plus sûrement, à des conditions moralement moins sévères, ceux qui invoquaient leur assistance. Il est d'ailleurs attesté que, conformément au point de vue antique, ils jugèrent indispensable d'adorer aussi les dieux du pays, c'est-à-dire les dieux cananéens (Juges II, 11-12). On voit même que ce qu'il y avait déjà d'humain dans le jahvisme, devenu l'ennemi des immolations d'hommes et d'enfants, était tout le contraire d'un attrait pour ces affreux égoïstes qui allaient conjurer un Moloch quelconque en lui offrant d'innocentes créatures. A chaque instant il se trouvait des princes qui, soit penchant personnel, soit motifs politiques, donnaient l'exemple, non pas du reniement de Jahvé — qu'on le remarque bien — mais d'une large participation aux adjonctions aimées de la foule. Il est fort possible que les pieux narrateurs, auxquels nous devons le peu que nous connaissons de cette longue histoire, aient mainte fois exagéré ou atténué la réalité au bénéfice de leur thèse favorite, la thèse que la prospérité de Juda dépendait entièrement de la fidélité des princes et du peuple aux exigences du jahvisme exclusif. Ce qui ne peut être contesté, c'est qu'une lutte prolongée fut nécessaire pour que le jahvisme pur, avec toutes ses conséquences, devînt la loi de l'Etat. Après plus d'une expérience fâcheuse, le parti du jahvisme rigide chercha les moyens pratiques d'imposer sa domination par la mise en vigueur d'une loi détaillée qui fît passer dans la constitution même du royaume les principes religieux dont ce parti était pénétré. C'est

seulement sous le roi Josias (639-609), bien peu de temps avant la ruine entière du royaume lui-même, qu'il put se flatter d'être parvenu à ses fins.

Le jahvisme n'était plus alors ce qu'il avait été à l'origine. Il s'était élevé et purifié sur sa base originelle. Si l'on veut bien se reporter à l'esquisse que nous avons tracée de ses formes premières, on remarquera sans peine que chacune des notions qu'on se faisait de la nature et du caractère du dieu sinaïtique renfermait le germe d'un développement dans le sens d'une religion très spiritualiste. La sévérité du caractère naturiste de Jahvé se rapprochait toujours plus de l'impératif catégorique de la loi morale. Sa nature lumineuse, incandescente, et c'est tout ce qu'en osait en dire [1], faisait de lui un dieu de sainteté, ayant horreur de toute immondice de n'importe quel genre. Car la lumière est la pureté même et les dieux de lumière sont toujours antipathiques à ce qui souille. La force sans rivale de sa foudre l'élevait à la dignité du plus puissant des dieux. Heureux donc ceux qui vivaient sous sa protection et s'en montraient dignes par une vie sans tache! Quel privilège pour Israël que d'avoir fait alliance avec lui, ou, ce qui était au fond la même chose, d'avoir été choisi par lui de préférence à tant d'autres peuples, à cause de vieilles prédilections qu'il devait avoir déjà témoignées bien des siècles auparavant aux ancêtres vénérés de la race, Abraham, Isaac et Jacob! Du fait qu'il se tenait systématiquement à l'écart de tous les autres

[1] Ex. III, 1-2; XXIV, 17; Deut. IV, 24; IX, 3; Ex. XXXIII, 14, etc. Comp. aussi pour le pouvoir foudroyant qui lui est attribué comme caché dans la nuée d'orage Juges V, 4-5; I Sam. VII, 10; XII, 16-18; Ps. XCVII, 2-5.

dieux de la nature, on avait conclu que Jahvé n'aimait pas qu'on lui infligeât leur société. Si donc des esprits peu clairvoyants, séduits par un idéal moins austère, se contentaient de ne pas adorer d'autres dieux « devant sa face », c'est-à-dire en même temps, aux mêmes lieux, dans une promiscuité qui lui déplaisait, d'autres, plus logiques, se disaient que l'Israélite ne devait adorer toujours et partout que lui et lui seul. On ne niait pas pour cela l'existence des autres dieux, mais c'était offusquer Jahvé que les adorer n'importe quand, n'importe où. En un mot, c'était la MONOLATRIE qui s'imposait à l'adorateur scrupuleux du dieu d'Israël.

Cette monolâtrie n'était pas encore, tant s'en faut, le monothéisme conscient, réfléchi, absolu, des temps qui suivirent, mais elle devait y mener. Quand, pendant toute une série de générations, on s'est fait une loi de n'adorer qu'un dieu, on doit nécessairement arriver un jour à concevoir ce dieu comme le seul réel. Autrement, pourquoi ne ferait-on pas aussi aux autres leur part d'hommages et d'offrandes ? C'est ainsi que la monolâtrie devait engendrer le monothéisme, non comme un postulat métaphysique, mais comme le point d'arrivée de la direction prise dès le commencement par la dévotion spéciale au dieu Jahvé. Ce nom lui-même de Jahvé (Jéhovah), dont on n'élucidera peut-être jamais l'origine première, se prêtait à l'idée qu'il était l'Être par excellence, l'Être proprement dit, ou l'auteur absolu de tout être [1]. C'est ainsi que le dieu du Sinaï devait insensi-

[1] On a pu le traduire par « Celui qui est » (Exode, III, 14) ou par « Celui qui fait être ». Ni l'une ni l'autre de ces définitions abstraites ne saurait remonter aux origines. Mais il vint un temps où l'une et l'autre correspondirent étroitement aux idées qu'on se faisait du dieu d'Israël.

blement s'identifier avec Dieu, principe, auteur et maître de toutes choses.

D'autre part, son invisibilité systématique et l'impossibilité d'en faire une image qui ne fût pas offensante pour sa majesté devaient suggérer l'idée de sa spiritualité.

En résumé, les éléments les plus élevés d'un monothéisme conséquent et rigoureux se trouvaient à l'état latent dans les notions rudimentaires qu'un peuple encore barbare avait pu se faire du dieu très particulier qu'il avait adopté dans la région du Sinaï.

Ceux qui regretteraient de devoir échanger contre cette genèse du monothéïsme d'Israël la tradition qui la ramène à une série de révélations surnaturelles devront se demander si l'évolution naturelle n'est pas au contraire le vrai principe divin du développement des choses et de l'humanité. D'autre part, il faut avouer qu'on n'est pas en mesure de dire pourquoi cette évolution ne s'est accomplie dans l'antiquité qu'au sein d'un peuple unique[1]. Il y a là des raisons de race, de génie national, de circonstances particulières, qui probablement échapperont toujours à toute définition d'ensemble [2]. On ne peut que constater les faits.

[1] Il y a pourtant çà et là quelques analogies, par exemple dans l'histoire religieuse des Sikhs, cette peuplade si originale du nord de l'Hindoustan. Comp. l'intéressante monographie *Die Religion der Sikhs* par E. Trumpp, Leipzig, 1881. Le même auteur a traduit l'*Adi Granth*, livre sacré de cette nation.

[2] Au surplus ce n'est pas le seul exemple d'un monopole longtemps possédé par une seule nation. Pourquoi en Europe et dans l'Asie occidentale la grande philosophie se déploya-t-elle exclusivement dans la race hellénique ? Pourquoi, parmi les peuples mongols, les Chinois ont-ils seuls possédé le génie de la civilisation spontanée ? Il est clair que nous parlons ici du monothéisme devenu le principe religieux de tout un peuple, et non du mono-

Nous verrons éclater plus loin le conflit latent qui se formait à l'ombre de cette évolution monothéiste. Quand le jour serait venu où décidément le dieu d'Israël serait identique au Dieu de l'univers et de l'humanité, l'Israélite pourrait-il continuer de voir en lui le dieu spécial d'un peuple par lui privilégié, ayant à ses faveurs un droit exclusif ? Le monothéisme ne saurait logiquement être particulariste. Mais il n'est pas encore question de cette antinomie dans la période où nous sommes engagés.

théisme philosophique de quelques penseurs grecs ou indous, demeuré sans action en dehors des écoles. C'est une exagération manifeste de dire que le sémite est monothéiste de nature. Il n'en est pas moins vrai qu'on surprend chez des peuples sémites, parents ethniques d'Israël, des traces éparses d'un monothéisme spontané ou de quelque chose de très approchant (comp., par exemple, les *Paroles d'Agur*, Prov. XXX qui paraissent venir d'un sage non israélite, et ce que suppose à ce point de vue la composition du livre de Job). Enfin reste toujours le grand fait que les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, sont sémitiques de naissance.

CHAPITRE III

LE PROPHÉTISME

Une évolution comme celle dont nous venons d'esquisser les contours est sans doute un fait collectif dont personne individuellement ne peut être considéré comme l'auteur proprement dit. Mais elle ne se réalise pas sans qu'il y ait des impulseurs, des promoteurs, qui contribuent plus puissamment que d'autres à ses développements, des hommes d'une valeur exceptionnelle qui en précisent la direction. Elle était en plein épanouissement à la veille de la Captivité, et elle avait eu pour principaux agents les plus dévots au dieu national, ceux qui avaient fait du jahvisme rigide l'intérêt premier, la passion-maîtresse de leur vie. C'est déjà nommer les *prophètes*.

Il en est du prophétisme en Israël comme du monothéisme. Par ses origines il se distingue très peu, si même il s'en distingue, des phénomènes tout semblables que nous présentent des peuples très divers et très éloignés du pays de Canaan. La religion a partout ses exaltés, et partout où l'usage de la réflexion est encore très restreint, où l'impression du moment exerce un pouvoir illimité sur l'imagination et le raisonnement,

l'exaltation religieuse produit des effets de même genre. Elle détermine aisément un état particulier de spasme, d'ivresse mentale, et le besoin de traduire par la parole les sentiments confus de ravissement et de terreur, de volupté mystique et de souffrance morale, qui fermentent, qui bouillonnent à l'intérieur du sujet. La vision extatique, où les idées, les appréhensions, les espérances, les enthousiasmes, les répulsions, se dessinent comme sur le champ d'une chambre obscure sous des formes colorées, symboliques, ayant pour le visionnaire toute la réalité des choses concrètes extérieures, s'associe très souvent à cet état d'esprit. Le *Shaman* tartare, le sorcier peau-rouge ou nègre, l'*Isi'ntonga* des Cafres, l'*Angekok* des Esquimaux, etc., sont, à divers degrés d'excitation artificielle ou spontanée, les frères en esprit des *manteis* de l'antiquité grecque et des « prophètes de Baal » [1] appartenant à la religion cananéenne. Ces phénomènes, où il était si facile de

[1] I Rois XVIII, 19. Comp. le remarquable ouvrage d'A. Kuenen, *de Profeten en de Profetie ender Israël* (holl.) Leide, 1875. Pour les analogies qui rapprochent les uns des autres les extatiques, visionnaires et possédés de toutes les religions, comp. les faits nombreux recueillis dans *Les Religions des peuples non civilisés* (Paris, 1883). Il y a toujours eu pourtant des différences sensibles dans la valeur esthétique, morale, religieuse, des effusions loquaces de ces inspirés comme dans les visions créées de toutes pièces par leur imagination surexcitée.

Chez l'homme parvenu à la vie complète de réflexion et habitué à se défendre contre les entraînements de l'imagination, la vision ne saurait plus être qu'une forme morbide de la pensée. Dans un état d'esprit moins réfléchi, elle peut au contraire servir d'expression aux sentiments les plus élevés et les plus purs. L'époque et le milieu social doivent donc rentrer parmi les éléments de l'appréciation. Il y a des visions admirables, celles de Jeanne d'Arc, par exemple, ou d'Elie en Horeb (I Rois XIX, 9-13) ; il en est de grotesques et de répugnantes, qu'il est inutile de citer.

voir l'effet d'une invasion de l'inspiré par un esprit surhumain, engendrèrent non moins aisément l'idée que, dans ses extases, le prophète pouvait discerner ce qui échappe à l'œil des hommes ordinaires, l'endroit par exemple où se trouvaient les choses cachées ou perdues, ou bien les secrets de l'avenir [1].

Il est facile de montrer qu'à l'origine le prophétisme en Israël ne se distinguait par aucune différence sensible des crises spasmodiques ordinaires chez les exaltés des religions voisines [2].

Comme la notion israélite de la Divinité, le prophétisme d'Iraël, parti de si bas, alla toujours en s'élevant et en se purifiant jusqu'au moment où le développement social et l'étiage intellectuel ne lui fournirent plus de milieu favorable. Ce qu'il y avait de spasmodique et d'halluciné dans ses manifestations premières s'atténua

[1] De là les deux noms qui furent en usage parmi les Israëlites pour désigner les prophètes, *nabi* se rapportant au fait même de l'inspiration, et *rohé*, « le voyant », par allusion à la faculté qu'on leur attribuait de voir les choses cachées. Cette seconde appellation est la plus ancienne (I Sam. IX, 9).

[2] Comparez, par exemple, le *maskil* du prophète Balaam, Nom. XXIV, 3-4, 15-16 :

Ce que dit Balaam ben-Beor,
Ce que dit l'homme qui a l'œil ouvert,
Ce que dit celui qui entend les paroles de Dieu,
Celui qui discerne les desseins du Très-Haut,
Celui qui voit la vision du Tout-Puissant,
Celui qui tombe à terre, et ses yeux s'ouvrent...

Comp. encore I Sam. X, 5-6, 10 : XIX, 20-24. On peut voir par ces derniers récits que l'état d'esprit prophétique sous cette forme primitive était contagieux. Le mot « prophète » est la traduction grecque, médiocrement exacte, de l'hébreu *nabi*. Le *prophète* grec était le prêtre spécialement chargé de l'interprétation des oracles rendus par certaines divinités révélatrices de l'avenir. V. A. Maury, *Religions de la Grèce antique*, II, p. 534.

jusqu'à n'être plus qu'une exaltation mystique et poétique, donnant un relief, un coloris vigoureux à des idées religieuses d'une grande distinction. Le principe moral du jahvisme fut l'agent de cette transfiguration. Le jour vint même où cette espèce de délire qui caractérisait le prophétisme à l'origine se changea en simple enthousiasme pour les vérités dont le prophète avait le cœur tout plein.

C'est à peu près de la même manière que le *furor poeticus* des chantres barbares devint aux époques plus raffinées cette chaleur d'imagination, ce don d'intuition plastique sans lequel il n'y a pas de vraie poésie. L'inspiration poétique et l'inspiration prophétique sont deux sœurs qui se ressemblent beaucoup. C'est naturellement dans l'élite des nabis que cette intéressante évolution s'accomplit, chez ceux surtout qui, en avant de leur temps, furent les plus goûtés par la postérité. C'est ce qui explique pourquoi leurs productions nous ont été conservées en partie dans les livres de l'Ancien Testament. Il y eut, à côté d'eux, bien d'autres prophètes, sans doute inférieurs, et dont la parole tomba dans l'oubli complet.

La grande époque du prophétisme en Israël va du VIII[e] siècle à la Captivité (586-535) et présente les noms d'Amos, d'Osée, de Michée, d'Ésaïe, de Jérémie, de quelques autres encore. Pendant la captivité elle-même le prophète Ézéchiel, avec quelque chose de massif et de babylonien dans les images, et surtout le second Ésaïe jettent encore sur ce genre national un très vif éclat. Après eux, la décadence commence. On sent, dans les dernières œuvres prophétiques, le procédé littéraire. La vision, la prédiction, les exhortations, les menaces sont jetées dans un moule devenu traditionnel,

mais qui n'est plus la forme spontanée de la pensée. En particulier on peut s'assurer que la prophétie se confond toujours plus avec la prédiction. Le livre de Daniel (168-164) est l'indice le plus frappant de cette transformation qui commence déjà avec le dernier Zacharie. La prophétie s'est faite *apocalypse* ou révélation, sous forme de visions symboliques, du triomphe définitif et prochain de la bonne cause, et rien de plus artificiel que les compositions apocalyptiques.

Il resta pourtant dans les couches profondes du peuple du Juda une sympathie secrète pour la prophétie d'autrefois. De temps à autre on croit entendre les bruits souterrains de l'ancien volcan qui sommeille plutôt qu'il ne s'est éteint.

Avec Jean-Baptiste et Jésus il y eut une dernière et puissante explosion de l'esprit qui avait animé les vieux prophètes.

Les prophètes, ceux du moins que nous connaissons par l'Ancien Testament, furent les promoteurs par excellence de la purification du jahvisme primitif [1]. N'étant inféodés à aucune classe, à aucune caste, ils n'avaient qu'une passion commune, celle de la monolâtrie, marchant rapidement au monothéisme, et d'une stricte obéissance au dieu seul adorable. Ils étaient persuadés que l'indépendance et le bonheur de leur peuple étaient indissolublement liés à sa fidélité à Jahvé, par conséquent à la loi qui exprimait sa volonté. Cette

[1] Il est fort à regretter que nous ne soyons pas mieux renseignés sur la nature et les travaux de ces « écoles de prophètes » ou réunions de disciples autour des prophètes en renom, que nous trouvons mentionnées II Rois II, 3 ; IV, 1 ; V, 22 ; VI, 1 (fils des prophètes). C'est là, selon toute apparence, que le prophétisme réformateur se constitua et prit la direction que nous lui connaissons.

loi pendant longtemps ne fut pas écrite. Les prêtres desservant les divers sanctuaires de Jahvé en étaient censés les dépositaires, la transmettaient oralement, et par conséquent elle devait présenter un mélange assez confus de ritualisme et de morale, sans parler des différences qui la faisaient varier d'un sanctuaire à l'autre. On remarque, dans le conglomérat des codes petits et grands dont la réunion en un seul tout constitue ce qu'on appelle la « Loi de Moïse », des essais de codification écrite dont quelques-uns remontent un siècle ou deux plus haut que la Captivité. Le Décalogue en est sans contredit le spécimen le plus remarquable, en particulier parce qu'il est le moins empreint de ritualisme. Le grand mérite des prophètes fut en effet de n'attacher qu'une très mince importance à l'élément cérémoniel et même de le rabaisser fort au-dessous des préceptes moraux de tempérance, de chasteté, de justice, de compassion active pour le faible et le pauvre. C'était en ces beaux devoirs surtout que consistait pour eux la véritable et permanente loi de Jahvé. De là, plus d'une fois, des conflits assez âpres avec les sacerdoces qui, par définition, attachent toujours une extrême importance aux cérémonies et aux observances rituelles. Les prophètes ne faisaient aucun cas de ce ritualisme qui recouvrait des vices, des injustices, des crimes même, que Jahvé, dieu pur et saint, avait en horreur. Non seulement ils rangeaient parmi les abominations ces sacrifices d'hommes et d'enfants, si fréquents parmi les adorateurs des autres dieux et auxquels le jahvisme primitif n'était pas tout à fait étranger [1], mais le sacrifice lui-

[1] Genèse XXII ; Ex. XXII, 29 et les lois concernant le rachat des premiers nés ; Juges XI, 31, 39 ; I Sam. XV, 32 ; II Sam. XXI.

même, ce centre de tous les cultes antiques et sans lequel l'antiquité ne concevait pas bien qu'un culte quelconque fût possible, n'avait plus guère de valeur dans la manière dont ils comprenaient le véritable service de Jahvé [1]. Nous parlons ici, bien entendu, d'une tendance, d'une direction de la piété, très marquée chez les prophètes canoniques, non d'un système ou d'une doctrine élaborée avec toutes ses conséquences. Il ne faut pas prendre cette émancipation du ritualisme sacerdotal pour le but essentiel que les prophètes se proposaient d'atteindre. Dans la rudesse de leurs censures, dans les invectives qu'ils lancent contre leurs adversaires, on ne peut s'empêcher de soupçonner parfois quelques exagérations et du parti pris. Leur langage imagé ne recule pas devant l'hyperbole. Dominés absolument par leur idée religieuse, ils n'ont pas toujours une intelligence très nette des nécessités politiques et sociales. Ils croient trop facilement à la possibilité d'extirper du jour au lendemain des coutumes invétérées. De plus, le particularisme national, inhérent à l'idée-mère du jahvisme, jetait nécessairement de l'étroitesse sur leurs perspectives et les empêchait de s'élever à la conception d'une religion vraiment universelle. Ils annonçaient bien qu'après les jours d'épreuve et de châtiment, le peuple, enfin converti au culte exclusif de Jahvé, à l'observation scrupuleuse de ses commandements, verrait luire une période indéfinie de paix, de prospérité, de surabondance des biens de la terre. Plusieurs aimaient à rattacher cette ère de bénédiction au règne d'un rejeton, fidèle lui-même, de la dynastie davidique. Mais il y avait

[1] Comp. Osée VI, 6 ; VIII, 13 ; XIV, 2 ; Esaïe I, 11-13 ; Ancos IV, 4-5 ; V, 22, etc.

toujours quelque chose de rétréci dans ces descriptions de l'avenir. Ils connaissaient très mal le monde, et c'était toujours leur peuple qui devait être le bénéficiaire proprement dit de cette intervention définitive du bras tout puissant, les nations voisines devant tout au moins s'incliner devant la supériorité d'Israël et envoyer leurs offrandes avec leurs hommages au dieu régnant à Jérusalem.

Mais la conversion nationale ne s'effectuait pas. La routine populaire, patronnée le plus souvent par le pouvoir royal, opposait à leurs remontrances une force d'inertie insurmontable. Malgré quelques progrès dans le sens de la monolâtrie, qui doivent avoir marqué les règnes d'Asa, de Josaphat, de Joas et surtout d'Ézéchias, les habitudes idolâtriques et même polylâtriques reprenaient toujours le dessus. Sous certains rois même, sous Manassé par exemple, le Temple de Jérusalem dut s'ouvrir à l'invasion de symboles et de coutumes décidément polythéistes. Jahvé, invisible et solitaire au fond du *debir*, l'espèce d'abside fermée qui terminait le Temple, eut à subir la proximité d'autels et d'images qui éveillaient sa « jalousie » [1].

La disparition du royaume du nord, en réduisant ce qui restait d'Israël au petit royaume de Juda, rendit possible sous le roi Josias un essai hardi qui consista dans la promulgation d'une loi tout à la fois civile et religieuse, laquelle se trouve reproduite pour nous dans les parties les plus anciennes du Deutéronome. Son élaboration suppose une entente entre le parti prophétique et le sacerdoce du Temple de Jérusalèm, et c'est pourquoi la législation nouvelle mêla bon nombre de

[1] II Rois XXI, 4, 7.

prescriptions rituelles aux principes les plus chers au prophétisme : monolâtrie rigoureuse, point d'idole, tout autre culte que celui de Jahvé interdit par tout le royaume ; puis, comme moyen principal d'exécution, centralisation du culte au Temple unique de Jérusalem, défense sévère de sacrifier ailleurs, suppression des autres sanctuaires (« hauts lieux »), les Lévites promus définitivement au rang privilégié de caste sacerdotale, mais concentrés autour du Temple et soumis à l'autorité directe des supérieurs de la maison sacrée ; expulsion des évocateurs d'esprits et des divinateurs ; le prince ayant pour mandat de tenir main forte à l'observation de toutes ces prescriptions, — telles furent les dispositions du nouveau code[1]. Tout était calculé pour que rien ne manquât à la réalisation de l'idéal des prophètes, et pendant une vingtaine d'années on put croire que, fidèle à ses promesses, Jahvé ne tarderait plus à faire briller l'aurore de « son jour », de l'ère de prospérité et de gloire qui devait récompenser tant de fidélité.

Ce fut donc une catastrophe écrasante que la défaite et la mort de Josias en 609 à Megiddo, où il avait eu la témérité de s'attaquer à l'armée égyptienne de Nécho en guerre avec l'empire chaldéen. Josias avait pris parti pour la Chaldée contre l'Égypte et n'avait pas attendu que son puissant allié fût en état de le soutenir. Il est bien probable qu'il se flattait d'être protégé par l'invincible Jahvé. Quel démenti sanglant aux espérances des prophètes ! Les historiographes juifs n'ont jamais su en donner d'autre explication que celle-ci : son grand-père Manassé avait par ses infidélités systématiques fait

[1] Comp. le récit de la découverte du nouveau Code et ses conséquences, II Rois XXII-XXIII.

déborder la coupe des colères de Jahvé à tel point que les mérites de son petit-fils n'avaient pu en conjurer les effets. Il n'est pas étonnant que l'orthodoxie de Juda ait reçu de ce tragique évènement un coup dont il lui était bien difficile de se relever. La réforme ou plutôt l'épuration de la religion nationale opérée sous le règne de Josias ne fut que mollement défendue par ses quatre successeurs. Bon nombre des abus qu'on croyait extirpés reparurent. Le malheureux royaume, assujetti par les armes du souverain chaldéen, mais dont les chefs s'obstinaient à compter toujours sur l'alliance avec l'Égypte, creusa lui-même l'abîme où il devait disparaître en se révoltant plusieurs fois contre la suzeraineté chaldéenne. Sa ruine fut consommée sous Sédécias par la destruction du Temple, des murs de Jérusalem, de toutes les maisons de quelque importance et par la déportation en masse de toute la population notable. Jérémie, témoin de ces effroyables malheurs que son patriotisme clairvoyant avait inutilement tâché de prévenir, dut s'enfuir lui-même peu après en Égypte avec les misérables restes épargnés ou plutôt dédaignés par le vainqueur. Il y avait lieu de croire que tout était fini et que, comme tant d'autres peuples anéantis par Ninive et par Babylone, Juda serait désormais rayé du livre de l'histoire. Au contraire tout allait recommencer.

CHAPITRE IV

LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE

La déportation des peuples vaincus, calculée pour annihiler les petites nationalités vivaces, passait à Ninive et à Babylone pour le moyen par excellence de consolider les empires. La méthode était affreusement tyrannique ; elle valait pourtant mieux que le massacre en masse. Une fois arrivés dans la région qui leur était assignée, les déportés n'étaient pas ordinairement soumis à des traitements cruels. On tolérait qu'ils vécussent entre eux, selon leurs coutumes, qu'ils exerçassent leurs industries; ou bien on leur donnait des terres à cultiver. D'après tout ce que nous en pouvons savoir, il n'est pas à présumer que le gros des Juifs internés dans l'empire chaldéen, à Babylone et sur les rives du Chaboras, ait eu trop à se plaindre du régime qui leur fut imposé.

Mais ils souffrirent beaucoup moralement. Ils tombaient de haut. L'orgueil indomptable qu'ils puisaient dans le principe même du jahvisme, celui de l'alliance particulière avec Jahvé, avait reçu la plus douloureuse des blessures. Ce n'était pas seulement une punition, une rude épreuve; c'était un écrasement. Il y avait de quoi se demander s'il fallait continuer d'adorer

Jahvé. Ou bien Jahvé n'était pas le protecteur tout puissant que l'on avait cru, ou bien il avait complètement abandonné son peuple. Il n'est pas surprenant que bon nombre des déportés aient renoncé, du moins dans les premiers temps, à une croyance aussi cruellement démentie par les évènements, que beaucoup d'autres aient pensé qu'ils étaient en droit d'acheter la sécurité et le bien-être en se conformant de leur mieux aux mœurs et aux coutumes religieuses du peuple vainqueur. Les Chaldéens ne ménageaient ni les injures ni les rebuffades à ceux de ces nouveaux venus qui se cramponnaient aux usages de Canaan, à leur religion héréditaire, et dont l'attitude les irritait. Car ceux des déportés, et il y en avait aussi, dont la foi jahviste était demeurée inébranlable, laissaient certainement percer leur orgueil de race et leur dédain en face de cette massive religion chaldéenne dont les tours pyramidales, les dieux colosses, l'imagerie de métal, de pierre et de bois, les cérémonies magiques leur inspiraient toute autre chose que du respect. Ces tours vertigineuses, les *ziggurats*, qui avaient l'air de vouloir atteindre le ciel et n'y parvenaient jamais, l'outrecuidance ridicule de l'homme avait seule pu en concevoir l'idée. Ces idoles taillées ou fondues, que l'on encensait, que l'on consultait, que l'on conjurait, il fallait être dénué de tout bon sens pour les prendre au sérieux. Est-ce que cela entendait? Est-ce que cela voyait? On pouvait tout aussi bien faire des outils et des vases communs avec le métal, on pouvait se chauffer avec le bois dont elles étaient formées[1]. Quand on les juchait sur un piédestal, il fallait les clouer solidement; quand on les promenait

[1] És. XLIV, 9-20.

en public sur des litières ou des bêtes de somme, il fallait les sangler, si l'on ne voulait pas qu'elles tombassent[1]. Il n'est pas douteux que, chez ceux des déportés qui demeurèrent fidèles à l'orthodoxie de Juda, la réaction provoquée par le contact quotidien avec un des plus puissants polythéismes de l'antiquité fortifia bien plus qu'elle n'affaiblit le monothéisme, l'horreur de l'idolâtrie, en un mot les conséquences que les prophètes avaient déjà tirées des principes du jahvisme. La vieille théorie d'après laquelle les malheurs d'Israël n'étaient jamais que le châtiment mérité par ses fautes, mais ne pouvaient aller jusqu'à la destruction irrévocable du peuple que Jahvé avait aimé, fut appliquée de nouveau avec un redoublement de confiance. L'excès de l'infortune pouvait même à ce point de vue passer pour le signe du prochain retour de la prospérité. Peu de temps après la première déportation, Jérémie, toujours prudent, devait écrire à ses compatriotes exilés pour les prémunir contre les illusions engendrées par des prédictions mal fondées qui annonçaient la prompte fin des tribulations. Il les engageait au contraire, dans leur intérêt bien entendu, à s'établir sérieusement aux lieux où ils étaient relégués, car la captivité durerait l'espace d'une pleine vie d'homme, soixante-dix ans[2].

Sans se flatter d'illusions aussi décevantes, bien des

[1] Comp. És. XLI, 6-7 ; XLVI, 1-2.

[2] Jér. XXV, 11-12 ; XXIX, 10. Ce chiffre de 70 ans est évidemment un chiffre rond, exprimant l'idée qu'aucun de ceux qui étaient partis à l'âge adulte ne verrait la fin de son exil. D'après le Ps. XC, 10, 70 ans passent pour la durée d'une vie humaine normale. C'est à tort qu'on a cru ce chiffre des années d'exil confirmé par l'histoire. La première déportation date de l'an 597, l'édit de Cyrus de l'an 537 ou 536. La Captivité dans sa plus grande longueur ne dura donc pas plus de 60 à 61 ans.

Juifs fidèles établis en Chaldée n'en vécurent pas moins dans l'entière persuasion que leur nation n'était pas finie, qu'elle serait un jour ou l'autre restaurée, et que de nouvelles, de glorieuses destinées lui étaient réservées. Rien de plus indomptable que cette foi robuste qui triomphait de toutes les causes de découragement. Avec le temps, le Juda de l'exil chaldéen s'était ressaisi et vivait de nouveau de sa vie religieuse. Le prophétisme jetait sur sa situation un dernier grand éclat. Juda possédait encore des prophètes, et même de grands prophètes.

L'un deux, Ézéchiel, l'homme aux visions grandioses, voyait déjà le souffle de Dieu ranimer sur la grande plaine silencieuse les ossements blanchis qui semblaient voués à la mort éternelle[1]. Chez ces fervents de l'idée religieuse nationale, le sentiment était très répandu que, lorsque la terre sacrée des vieux pères serait de nouveau peuplée par leurs descendants, il faudrait reprendre plus activement que jamais l'œuvre avortée du roi Josias et instituer une loi politique et religieuse qui cette fois serait définitive et assurerait à jamais le repos, le bonheur et, leur condition, l'orthodoxie. Et nous voyons Ézéchiel élaborer toute une constitution sacerdotale et sociale[2], où bien des chimères se mêlent à des vues très précises de ce qu'il serait bon de faire lors de la restauration. Cette constitution idéale d'Ézéchiel ne fut jamais appliquée, mais on retrouve plus d'un de ses principes dans la législation qui prévalut depuis[3].

[1] Ézéch. XXXVII, 1-14.

[2] Ch. XL à XLVIII.

[3] Par exemple, la dégradation de la grande majorité des Lévites, confinés désormais dans les offices subalternes du culte. Seuls, les Lévites de la maison de Tsaddock ou Saddok (Aaronides) seront investis de la sacrificature (XLIV, 10-16). Il est à remarquer aussi

Plusieurs autres organes du prophétisme contribuèrent à ranimer la confiance des exilés, entre autres le grand inconnu dont les œuvres, annexées à celles d'Ésaïe le prophète contemporain d'Ézéchias, ont valu à leur auteur le nom conventionnel de « second Ésaïe »[1]. Déjà dans le recueil de prophéties attribuées au premier on distingue quelques fragments dirigés contre d'autres ennemis que les Assyriens. Ceux-ci étaient le grand objet de la haine du conseiller d'Ézéchias. Mais une centaine d'années après le premier Ésaïe, il ne pouvait plus être question de l'Assyrie comme d'une puissance redoutable. Les nouveaux ennemis, c'étaient les Chaldéens, c'était Babylone, qui avait supplanté Ninive comme reine de l'orient, et les chapitres XIII-XIV, 1-23 du livre actuel d'Ésaïe exhalent dans des prédictions passionnées, mal confirmées par les évènements, toute la haine qui animait les internés contre la puissante cité de l'Euphrate[2].

Le second Ésaïe, l'auteur des chapitres XL-LXVI, est un poète patriote et un mystique aux intuitions profondes. C'est un monothéiste déclaré, détestant l'idolâtrie et la poursuivant de ses sanglants sarcasmes. Il est absolument certain d'une prochaine révolution qui va rendre à Juda son territoire et son indépendance. C'est lui, de tous les écrivains de l'Ancien Testament, qui s'est élevé le plus haut dans la manière de concevoir

que le prestige de la maison de David a subi une éclipse. Cette constitution d'Ézéchiel institue bien un « prince du peuple », définit ses pouvoirs, ses prérogatives, ses revenus, mais se tait absolument sur sa filiation davidique.

[1] Ésaïe, XL-LXVI.

[2] On doit signaler particulièrement la magnifique poésie du fragment XIV, 1-21. La situation supposée par ce fragment est postérieure de plus d'un siècle à Ezéchias.

d'un point de vue religieux l'infortune et les souffrances du juste, problème que l'ancienne théorie sémitique laissait sans réponse. Le juste souffre précisément parce qu'il a une mission divine à remplir. Il a l'honneur de garder le dépôt sacré de la vérité au milieu d'un monde qui la méconnaît et qu'elle importune, et c'est grâce à sa courageuse persévérance qu'à la fin cette vérité l'emporte et répand sur les hommes les bienfaits dont elle est la source. Le prophète personnifie cette auguste loi de l'histoire dans un type idéal qu'il appelle « le Serviteur de Jahvé » ou « l'ami de Dieu ». Tantôt ce serviteur de Dieu désigne le peuple d'Israël dans son ensemble, que ses défaillances et ses aveuglements passés n'empêchent pas d'être pourtant le porteur du flambeau divin (XLII, 19; XLIV, 1, 21); tantôt c'est l'élite fidèle de ce peuple, celle qui n'a pas transigé et qui, à cause de sa fidélité même, a le plus souffert du malheur commun qu'elle n'avait pas mérité [1]. Mais le jour de la justice approche. On entend retentir dans des strophes enflammées l'écho des évènements qui se précipitent. Cyrus, à la tête des Médo-Perses, a pénétré dans l'empire chaldéen, et chacun de ses pas est marqué par une victoire. Babylone tremble. Notre prophète ne doute pas un instant que c'est tout exprès pour délivrer son peuple élu que Jahvé a suscité le jeune conquérant [2]. Il s'attend à la punition sans merci de Babylone [3] qui sera à son tour esclave et méprisée. En revanche il n'a pas d'expressions assez colorées pour décrire la prospérité, la splendeur, la suprématie de la nouvelle Jérusalem qui va devenir la capitale du monde [4].

[1] V. surtout le chap. LIII.
[2] XLIV, 28 ; XLV, 1.
[3] XLVII, 1-5 ; 9-11.
[4] LIV, 11-17 ; LX, LXI. C'est la raison principale qui m'empêche

Enfin le décret libérateur de Cyrus fut promulgué (537-536). Ceux des Juifs qui voulurent en profiter furent libres de retourner au pays de leurs pères. Comme les déportés étaient à peu d'exceptions près des fils de *Judéens*, des hommes de Juda, il ne put être question que de la restauration de Juda. On espéra longtemps que les restes épars des dix tribus, jadis exterminées par les rois d'Assyrie, viendraient se réunir à leurs frères. Il n'en fut rien. On ne savait même pas ce qu'ils étaient devenus et, depuis, on n'a pu faire à leur sujet que des conjectures très mal appuyées. Le plus probable est qu'ils se fondirent avec les populations au milieu desquelles ils avaient été disséminés. Juda demeura donc seul. L'ancien nom collectif d'Israël ne fut plus guère autre chose qu'un nom d'honneur exprimant plutôt un lien avec le passé que sa continuité directe. C'est pourquoi il ne peut plus être parlé désormais que du « peuple juif » et du « judaïsme ». Pourtant le nom d'Israël a toujours sa part de légitimité. Avec un certain nombre de Benjaminites et de Lévites, Juda constituait le résidu d'Israël, le seul débris qui eût survécu aux guerres et aux déportations. Il hérita du nom sacré.

de partager l'opinion de quelques critiques d'après laquelle ces prophéties du second Ésaïe auraient été composées après le retour de la Captivité. Ni Babylone ne fut aussi maltraitée par Cyrus, ni le retour et l'établissement des rapatriés ne furent aussi brillants que le prophète l'avait annoncé. Il se peut sans doute que quelques versets aient été ajoutés ou remaniés ultérieurement. Peut-être même le prophète était-il parmi les rapatriés et devrions-nous reconnaître LXVI, 8, l'indice du besoin qu'il éprouvait d'exhorter ses compagnons à patience, vu que l'ère de bonheur et de gloire n'arrivait pas aussi promptement qu'on s'en était flatté. Mais tout cela est conjecture minuscule, et l'ensemble suppose un enthousiasme, une confiance, des illusions enfin, incompatibles avec la réalité telle qu'elle s'imposa à ceux qui en furent les témoins.

CHAPITRE V

LA RESTAURATION DE JUDA. — LE RÉGIME PERSE

Les voix prophétiques avaient décrit d'avance le rapatriement des fils de Juda comme un enchaînement de merveilles. Le retour devait être une marche triomphale. La ville et le Temple seraient promptement reconstruits. Les peuples étrangers s'empresseraient d'y envoyer d'innombrables offrandes [1]. Juda rentré dans ses foyers héréditaires n'aurait pas à s'inquiéter de son sort matériel. Les prédictions des vieux prophètes, qui avaient annoncé l'ère de surabondance consécutive à la conversion d'Israël [2], seraient alors accomplies, et même le prophète Ézéchiel, qui peut mêler souvent des chimères étranges à des préoccupations très pratiques, avait conclu de certains dires des anciens Voyants (par ex. Joël IV, 18) que, de la colline du Temple, jaillirait une rivière qui fertiliserait le désert à l'est de Jérusalem et se jetterait dans la mer Morte dont les eaux deviendraient douces [3]. On se flattait aussi de l'idée qu'en

[1] Comp. Ésaïe XXXV ; XL, 10-11 ; XLI, 18-20 ; XLII, 16 ; XLIII, 19-20 ; XLIV, 28 ; XLIX, 9-11, 22-23 ; LII, 12 ; LV, 12-13.

[2] Par exemple, Osée II, 24 ; Joël II, 19, 24-25 ; IV, 18 ; Amos IX, 13-14 ; Jérém. XXXI, 5, 12 ; És. XXX, 23-24 ; LXV, 21-22.

[3] Ézéch. XLVII, 1-12.

ces jours-là les deux portions d'Israël, si longtemps divisées, victimes l'une et l'autre des déportations, se rejoindraient et ne feraient plus qu'un peuple uni sous la protection de son Dieu [1].

La réalité fut bien mesquine en comparaison de ces espérances dorées. D'abord le nombre des Juifs qui consentirent à quitter le pays d'exil, où beaucoup s'étaient créé des positions avantageuses, fut bien moindre qu'on ne s'y était attendu. Probablement quelque scepticisme, après tant d'espérances frustrées, refroidissait l'enthousiasme. Les Lévites et les prêtres sacrificateurs furent relativement nombreux. Cela se conçoit aisément puisque le retour au seul lieu où l'on pût se permettre de sacrifier était la condition absolue de leur relèvement en profits et en dignité. Les divers groupes, qui traversèrent successivement le désert de Syrie pour atteindre Jérusalem, formèrent à peine un total de quelques milliers d'hommes, et ils trouvèrent le pays très appauvri, ne leur offrant aucune ressource immédiate. Le territoire de Jérusalem n'a jamais été fertile, mais l'abandon, la négligence avaient augmenté l'aridité d'un sol qui ne rapportait quelque chose qu'à la condition d'une culture soigneuse et continue. Eux-mêmes n'étaient pas riches. Des sécheresses, des famines, des violences de voisins jaloux rendirent leur position très précaire. Quant à la réunion des deux parties séparées d'Israël, quant à la vassalité religieuse à laquelle les autres nations devaient se reconnaître obligées, rien de tout cela n'eut même un commencement de réalisation.

Les rapatriés étaient, il est vrai, gens de zèle et d'ardeur ; autrement, ils ne se seraient pas mis en route.

[1] Ézéch. XXXVII, 15-28.

Mais les circonstances étaient décidément réfrigérantes et peut-être les hommes qui étaient à leur tête n'étaient-ils pas de taille à dominer la situation. Les Juifs de retour étaient sous la double direction d'un chef temporel, Zorobabel, qu'on dit avoir appartenu à l'ancienne maison royale[1], et d'un grand-prêtre, Josua, qui représentait à lui seul une grave innovation. Dans l'ancien Israël, à côté du roi, il n'y avait pas de véritable pontife. Le prêtre principal de Jérusalem n'était qu'un des grands officiers du roi, et il y avait de nombreux sanctuaires disséminés, au moins jusqu'au temps de Josias, dont les desservants n'avaient rien à démêler avec le premier *cohen* du Temple. Désormais, au contraire, il y aura à la tête de tous les Lévites et de tous les sacrificateurs un prêtre souverain, qui devra user de son pouvoir pour veiller à l'accomplissement régulier du rituel, s'opposer aux violations de la Loi et exercer une autorité disciplinaire sur tous ses subordonnés. L'idée d'une pareille institution doit dater de l'exil. Elle dut naître dans les réunions où l'on étudiait les bases d'une constitution définitive, destinée à maintenir immuable l'orthodoxie jahviste, et elle suppose la défiance, très justifiée par les précédents, qu'inspirait à cet égard l'autorité royale. Le fait est que, soit insuffisance du personnage, soit obstacles insurmontables, le rôle de Zorobabel fut d'une grande insignifiance. Sa position était fausse. Descendant des anciens rois, comme on l'affirme, il aurait dû régner, et ses fonctions se réduisaient à celles d'un administrateur de troisième ou quatrième ordre soumis à l'autorité de quelque sous-satrape. Au contraire,

[1] Ce point lui-même est obscur. Seschbazar, qu'Esdras I, 8, semble identifier avec Zorobabel, ne serait-il pas le commissaire perse que Cyrus préposa au rapatriement ? Comp. Esdras V, 15-16.

le pontife ne connaissait pas de supérieur dans son domaine sacerdotal, et quand on pense au caractère essentiellement religieux de la restauration, il en était nécessairement le premier directeur. Il entrait dans les principes de l'empire perse de ne pas contrarier inutilement les sujets, ni dans l'observation de leurs coutumes locales, ni dans l'exercice de leur religion traditionnelle. Il fallait seulement que le tribut fût régulièrement payé et la suprématie du Grand Roi docilement reconnue. D'ailleurs, en Judée, nul ne songeait à s'en affranchir.

Il en résultait ceci : le pouvoir du chef civil était très restreint, tandis que celui du grand-prêtre devenait toujours plus étendu. Au nom de la Loi religieuse qui s'appliquait à la vie publique et privée sur une quantité de matières, le grand-prêtre pouvait édicter beaucoup de mesures embrassant jusqu'à la police des rues et des marchés ; surveiller l'acquittement régulier des dîmes, l'impôt de ce temps ; faire respecter scrupuleusement le repos du sabbat ; s'opposer à l'introduction des aliments interdits comme impurs, et aussi des fêtes, des emblèmes, des images, de tout ce qui pouvait se rattacher aux cultes idolâtriques ; exiger des juges qu'ils conformassent leurs arrêts aux prescriptions de la Loi. Cela revenait donc à concentrer peu à peu dans ses mains tous les pouvoirs, administratifs, financiers, judiciaires. Tout cela ne fut pas l'affaire d'un jour, mais on peut bien dire que ce fut cette institution d'un grand-prêtre, chef unique et prépotent de la religion nationale, qui imprima à la constitution du peuple rapatrié le caractère d'une véritable théocratie. A côté de lui, le prince ou chef civil n'était plus rien. C'est ce qui explique pourquoi Zorobabel disparaît de l'histoire sans qu'on puisse relever aucun acte personnel important de son

principat décoratif. Il n'eut pas de successeur, probablement pas de fils, et avec lui la famille davidique disparaît également. On n'en discerne plus la moindre trace [1].

On doit se demander toutefois comment il se fit que le peuple reconstitué accepta si facilement une innovation qui fondait un état de choses très contraire aux anciennes attentes et même aux prédictions formelles de plus d'un prophète d'autrefois. Beaucoup en effet avaient associé l'ère de félicité future au règne d'un descendant de David.

Ce n'est pas seulement une preuve formelle du discrédit qui depuis l'exil frappait la maison royale. On pouvait à bien des égards accuser les rois des malheurs qui avaient accablé leur malheureux peuple. Mais il y avait encore autre chose. Les rapatriés étaient revenus pénétrés de deux idées l'une et l'autre très arrêtées. La première était qu'avant toute chose et si l'on voulait que Jahvé tînt enfin ses promesses, il fallait qu'il eût sous les yeux un peuple absolument fidèle, ne l'irritant plus comme autrefois par d'incessantes violations de sa volonté, par conséquent observateur scrupuleux de sa Loi. C'était là l'intérêt primordial auquel tout le reste était subordonné. A ce point de vue l'institution d'un chef religieux centralisant dans sa personne le sacerdoce et la Loi, n'ayant d'autre raison d'être que le fonctionnement correct du premier et l'application stricte de de la seconde, devait aisément passer pour indispen-

[1] Nous regardons les deux généalogies contradictoires de Mathieu et de Luc comme des documents fabriqués après coup pour établir la descendance davidique de Jésus, malgré l'opposition déclarée par Jésus lui-même (Marc XII, 35-37) à ce postulat du messianisme des scribes.

sable. Chez un peuple qui avait abjuré pour un temps toute ambition politique, et qui attendait tout de sa fidélité religieuse, il y avait là quelque chose qui primait de haut le diminutif de principat dévolu à Zorobabel.

La seconde idée-maîtresse de la restauration juive, c'est que les privilèges, la suprématie universelle, le bonheur incomparable dont le peuple fidèle serait un jour en possession ne pouvaient plus appartenir désormais qu'à Juda, seul reste authentique du vieil Israël [1]. A côté du fétichisme de la Loi, un particularisme hautain fut le trait prédominant de l'esprit du peuple rentré dans ses foyers héréditaires.

Nous avons une éclatante preuve de ce particularisme dans la roideur avec laquelle les rapatriés accueillirent les offres de coopération que leur firent les Samaritains, c'est-à-dire les habitants de l'ancien territoire d'Éphraïm dont les démêlés avec le royaume de Juda remplissaient les annales de l'ancienne royauté. Les Juifs les repoussèrent comme étrangers à la race élue et incorrects dans leur manière d'honorer Jahvé. C'était en effet une population mélangée. Les colons envoyés par les rois d'Assyrie pour cultiver les terres des Éphraïmites exilés avaient apporté avec eux leurs croyances polythéistes et leurs idoles. Il est vrai qu'ils s'étaient aussi ralliés au jahvisme pour ce motif bien authentiquement payen que, Jahvé étant le dieu du pays

1. Il y avait bien là une certaine contradiction avec l'espérance mainte fois caressée du retour des dix tribus du nord exilées plus d'un siècle avant que la même infortune atteignît Juda. Mais, outre que c'était une espérance plus idéale que réalisable, on entendait bien que les retournés de l'exil éphraïmite se soumettraient aux fils de Juda. Ils seraient admis dans les cadres du judaïsme régénéré, comme des affiliés, des quasi-amnistiés, non pas comme des égaux dans le vrai sens du mot.

où on les avait transplantés, c'est ce dieu-là qu'il fallait adorer pour venir à bout des difficultés de leur établissement dans une région dévastée. Du moment qu'ils s'étaient mis à adorer ce dieu nouveau, il est bien à croire qu'ils tenaient compte jusqu'à un certain point de son caractère ombrageux, ne souffrant pas le partage des honneurs. On nous dit pourtant que le culte des divinités par eux importées subsista à côté du culte de Jahvé, ce qui n'a rien d'impossible, mais ce qui disparut peu à peu. Les Éphraïmites eux-mêmes, restés sur le sol et avec lesquels les nouveaux colons s'étaient fondus, avaient-ils renoncé complètement à leurs anciennes habitudes idolâtriques ? C'est ce qu'il est absolument impossible de savoir, faute de renseignements [1]. Dans tous les cas la fin de non-recevoir absolue opposée par Zorobabel, le grand-prêtre Josua et les chefs des familles juives aux avances des Éphraïmites laisse clairement voir qu'on ne s'enquit même pas des conditions religieuses auxquelles l'union aurait pu se faire. Elle énonce la prétention des Juifs de rester seuls en possession du droit de reconstruire le Temple et par conséquent les seuls bénéficiaires des avantages qu'on attendait de sa reconstruction.

La chronique rédigée sous le nom d'Esdras attribue aux intrigues des Samaritains offensés le retard que subit cette reconstruction. Mais nous savons par le prophète Aggée [2] que ce retard fut tout aussi bien dû à

[1] V. le récit de l'adoption du culte de Jahvé par les immigrés, II Rois XVII, 24 et suiv. Ce morceau trahit une profonde antipathie contre les Samaritains et par conséquent est suspect d'exagération. Mais il renferme des traits d'un indéniable réalisme et ne doit pas être tenu pour négligeable. — V. Esdras IV, 1-5 pour le refus des Juifs d'accepter les propositions des Samaritains.

[2] Comp. notamment I, 4-6, 9-11 ; II, 4.

l'insuffisance des ressources, aggravée par de mauvaises récoltes, et à un manque de zèle dont nous avons indiqué les causes. L'autel des sacrifices fonctionnait bien sur l'ancien emplacement, mais en plein air. C'est en 516 seulement que le second Temple fut achevé dans des conditions forcément modestes et après une vingtaine d'années d'interruption des travaux [1].

Il y eut donc alors un retour de la première ferveur. Mais une nouvelle période de relâchement lui succéda. On fit l'expérience amère que l'achèvement du Temple n'amenait pas encore l'ère glorieuse espérée. Comment expliquer cette déception ajoutée à tant d'autres ? Toujours de la même manière. Le peuple n'était pas en règle avec son dieu. La loi divine était trop mal observée. Les dîmes rentraient mal. Le sabbat n'était pas respecté comme il l'aurait fallu. On rusait avec Jahvé en lui sacrifiant des bêtes tarées dont on voulait se débarrasser. Une circonstance risquait même d'effacer le noyau juif à grand'peine reconstitué de la liste des peuples possédant une nationalité distincte. Les femmes étaient revenues de Babylone en petit nombre. Les mariages avec des étrangères étaient fréquents et on avait tout lieu de craindre que les influences maternelles ne fissent disparaître lentement, et la langue, et l'esprit national, et la ferveur du jahvisme exclusif.

Ce qui sauva la nationalité juive du dépérissement et de la mort, c'est que les groupes de déportés ou du moins de leurs descendants demeurés en Babylonie s'intéressaient très vivement à tout ce qui se passait à Jérusalem. Ils y envoyaient des députations et des dons,

[1] Le passage Zacharie III, 3-5, bien que très obscur, laisse entrevoir que le grand-prêtre Josua lui-même n'était pas à l'abri de tout reproche au sujet de cet ajournement prolongé.

comme s'ils eussent compensé de cette manière le manque de zèle ou de foi qui les avait retenus dans la maison de servitude. L'Israélite possède à un haut degré la faculté de vivre par l'esprit là où il est absent de corps. Il y avait toujours comme au temps d'Ézéchiel des législateurs en chambre, précurseurs du rabbinisme des temps qui suivirent, ne cessant de méditer sur les prescriptions légales conseillées par la situation nouvelle, pour que le peuple reconstitué devînt enfin un peuple de saints, irréprochable devant Jahvé. La Loi deutéronomique, malgré quelques adjonctions telle que l'institution d'un grand-prêtre, était décidément insuffisante. C'est dans ce milieu de pieux et prudents légistes que s'élabora la plus grande partie de cette loi dite de Moïse qui remplit trois livres du Pentateuque et qui fut apportée au grand complet par le scribe Esdras en 450, quatre-vingts ans après le premier retour, et imposée treize ans plus tard aux récalcitrants par Néhémie.

Ce fut comme un second retour de la captivité, moins important par le nombre de ceux qui y prirent part que par l'énergique impulsion qu'il imprima à l'orthodoxie légaliste des Juifs établis à Jérusalem. Rappelons que la ferme intention de vivre dans une conformité stricte avec la Loi de Jahvé avait été l'un des grands mobiles de la restauration. Les circonstances et des expériences refroidissantes avaient diminué la ferveur. Ce principe légaliste n'en restait pas moins théoriquement, idéalement, la vérité admise, reconnue, que nul ne songeait à nier, pas plus que chez nous tant de personnes, qui en prennent à leur aise avec les prescriptions de l'Église, ne se croient tenues pour cela de les combattre ou de contester leur légitimité abstraite. La Loi en principe est

désormais ancrée au fond même de la conscience de Juda, même quand il s'en écarte en pratique, et l'avenir montrera que la Loi est pour le Juif quelque chose de plus vital encore que le Temple et son sacerdoce aaronide. C'est ce qui explique pourquoi Esdras réussit à introduire des innovations légales qui se présentaient sous la forme de vieilles lois mosaïques trop longtemps ignorées ou négligées. Ce fut la répétition de ce qui s'était passé sous Josias. Il y eut, il est vrai, des résistances et peut-être surtout des nonchalances, et pour en venir à bout Esdras eut besoin du concours actif de Néhémie, pénétré des mêmes idées légalistes, qui arriva en 445 avec le titre et les pouvoirs d'un gouverneur royal. Il les avait obtenus d'Artaxerce Longuemain dont il possédait les bonnes grâces, et au surplus il n'avait pas la moindre idée de combattre la souveraineté du roi de Perse en Judée.

Nous devons laisser aux historiens spéciaux d'Israël le soin d'exposer en détail la réforme ou plutôt la codification passablement despotique dont Esdras et Néhémie furent les promoteurs. Le judaïsme, tel qu'il se consolida sous leur double action, reçut l'empreinte indélébile dont il ne s'est plus dégagé. Assurément, dans nos idées modernes, nous ne saurions approuver les mesures coercitives prises par Néhémie pour pétrir comme il l'entendait la masse en partie revêche qu'il voulait régénérer. Je veux surtout parler ici de ses violences au sujet des mariages mixtes dont il poursuivit la dissolution avec la dernière âpreté[1]. Mais il faut tenir compte de la différence des temps et il y a toujours quelque injustice à blâmer sans restriction ce qui se fait

[1] Néhémie XIII, 23-28.

dans l'intérêt évident de la conservation nationale. Le maintien du petit peuple juif comme peuple distinct eût-il été compatible avec nos sentiments de tolérance et de justice universelle ? Ce qui est à noter, car nous reverrons plus d'une fois des conflits de même genre, c'est que la classe qui fit le plus d'opposition à Néhémie et à ses mesures dictatoriales, fut celle dont nous aurions attendu la plus grande soumission, la classe sacerdotale et aristocratique. C'est à cette politique radicale, dirigée contre les mariages de Juifs avec des étrangères, que le schisme samaritain dut sa constitution définitive. Un certain Manassé, petit-fils du grand-prêtre Eliascib, fils de Joïadah son successeur, par conséquent de toute première noblesse sacerdotale, refusa de se séparer de sa femme et se réfugia avec elle en Samarie où il fut très bien accueilli. Tout montre que les Samaritains, bien que jalousant et haïssant Jérusalem, subissaient indirectement son influence et l'imitaient en tout ce qui ne choquait pas leurs prétentions particulières. Ce Manassé paraît avoir été l'organisateur de leur culte et l'avoir rendu très semblable à celui de Judée. Il n'est plus désormais question dans ces parages ni de Taureau de fonte, ni d'idolâtrie. Le Pentateuque juif est reçu comme livre de la Loi divine à Samarie aussi bien qu'à Jérusalem moyennant quelques modifications sans grande importance. Le livre de Josué, qui avait été séparé en Judée des livres dits de Moïse avec lesquels il forme en réalité un seul tout, fut seul fortement remanié. Le Temple unique de Garizim était construit sur le même plan que celui de Jérusalem. Ce fut une circonstance très fâcheuse pour le judaïsme que la consolidation d'un foyer d'opposition ardente, occupant le centre de la Palestine, coupant Juda de ses relations directes avec la région du Nord.

Mais il faut reconnaître que le samaritanisme fut dénué de toute force expansive. Ce fut une plante stérile. Il n'en est rien sorti qui puisse compter dans l'histoire de l'esprit humain. Chose étonnante, qui s'explique seulement par le prestige dont Jérusalem était désormais en possession aux yeux de quiconque voulait se rattacher au Dieu d'Israël : lorsque le peuple jahviste, trop à l'étroit dans la Palestine du Sud, remonta le long du Jourdain et se répandit sur le territoire des anciennes tribus de l'extrême nord, dans ce qui s'appelait la Galilée, ce fut le judaïsme hiérosolymite, et non pas le culte de Garizim, qui prédomina dans cette région limitrophe de la Samarie. Celle-ci ne fut plus au point de vue religieux qu'une enclave gênante, resserrée entre le Jourdain, la mer et deux pays de Juifs qui l'avaient en horreur.

Depuis la refonte légaliste opérée par Esdras et Néhémie jusqu'à la fin de l'empire perse, de 445 à 330, le peuple de Juda n'a pour ainsi dire pas d'histoire. Il vit replié sur lui-même, comme s'il était hypnotisé par la contemplation de la Loi et des travaux dont elle était l'objet de la part des scribes (v. plus loin ch. VIII). On voulait en effet que toutes ses clauses fussent correctement observées, en toutes circonstances, dans celles même que la Loi n'avait pas prévues. Ce fut comme une vie de chrysalide dont les mouvements intérieurs échappent complètement à ceux qui ne les peuvent observer que du dehors. C'est ce qui explique le silence des historiens grecs qui ont complètement ignoré Jérusalem. Pas un indice n'autorise à croire que les Juifs de Palestine aient fait le moindre effort pour percer ce mur d'indifférence réciproque élevé entre eux et le reste du monde. Rien ne permet de soupçonner qu'ils aient subi

un contre-coup quelconque des grands évènements qui se déroulèrent lors de la lutte épique des Grands Rois et de la Grèce européenne. Jérusalem ne s'intéressait à rien de ce qui se passait au dehors. C'était un petit peuple complètement sacerdotalisé, emmaillotté dans un tas d'observances rituelles qui le faisait ressembler à un peuple de prêtres, sans autre vie intellectuelle que celle de ses scribes, copistes, interprètes, commentateurs de sa Loi. Le sacerdoce, institué, organisé et privilégié par elle, s'acquittait ponctuellement, mécaniquement, de ses nombreuses fonctions, qui d'ailleurs étaient pour lui la source d'abondants revenus.

Le genre de travail qui sort de là, travail de fourmis terrées, d'arrangeurs, de compilateurs, de limeurs et de redresseurs de textes, aussi inconnus que les *diascévastes* qui nous ont transmis les poèmes homériques sous leur forme actuelle, travail aussi de croyants timorés qui font des rêves d'avenir, mais qui sont incapables de s'intéresser pour le présent à autre chose qu'aux minuties du rituel et aux dévotes pratiques dont ils font dépendre leur sort et celui du monde, — ce genre de travail suppose une période claustrale comme celle dont nous esquissons le caractère. C'est bien à tort qu'on a voulu remplir ce vide apparent en y faisant rentrer des œuvres débordant d'enthousiasme et de passion exubérante.

Cela ne signifie nullement que le peuple juif ait été malheureux pendant cette période. Il vivait toujours dans l'espérance des temps merveilleux qui devaient venir. Il cultivait en paix ses terres. Le puritanisme de son genre de vie, malgré tout ce qu'il aurait eu pour nous d'insupportable, favorisait le lent accroissement du bien-être. Les mœurs étaient simples, le luxe inconnu. La popula-

tion augmentait rapidement, et déjà la Judée proprement dite ne pouvait plus nourrir tous ses habitants. Il me paraît démontré par tout ce qui va suivre que le peuple juif sous le régime perse s'enrichit solidement. Le Temple renfermait déjà des trésors. C'était la théocratie parfaite se réalisant dans les conditions les plus favorables à ce genre de gouvernement, c'est-à-dire quand elle n'a ni craintes ni ambitions politiques. Elle ne peut alors songer qu'à son rôle religieux et ne peut décréter que des mesures de police en rapport avec lui. Le grand-prêtre était un véritable prince. Ses fonctions étaient héréditaires. Ses assesseurs étaient comme lui du même clan dit aaronide. Il avait à ses ordres une petite armée de Lévites et de gardiens du Temple. L'aristocratie juive se composait donc en fait de prêtres mariés et riches, intéressés personnellement au maintien du régime établi.

C'est pourtant au sein de cette aristocratie sacerdotale qu'éclatèrent les premiers symptômes de relâchement et les premiers scandales. Sous Artaxerce Ochus, vers 355, un drame de famille ensanglanta le Temple. C'était sous le pontificat de Jochanan, petit-fils d'Eliascib. Il avait un frère du nom de Josué qui convoitait le pontificat et qui réussit à se le faire octroyer par le satrape Bagosès. Cela suppose que le pontife devait être au moins agréé et confirmé par l'autorité impériale. Josué, fort de son titre officiel, voulut contraindre son frère à se démettre. Une violente altercation s'éleva dans le Temple entre les deux aaronides, et Jochanan tua Josué sur les dalles sacrées. Bagosès furieux pénétra dans le sanctuaire à la grande indignation du peuple et pendant sept ans frappa d'une lourde taxe les animaux offerts en sacrifice[1].

[1] Josèphe, *Antiq.* XI, VII, 1.

Cette lutte fratricide projette un jour fâcheux sur les dispositions et les mœurs d'une partie au moins de l'aristocratie sacerdotale. Nous ne parlons pas des évènements racontés dans le livre d'Esther, parce que ce livre est un pur roman, composé pour donner un sens juif à la fête des Purim, persane d'origine.

A part ce tragique incident et quelques autres douteux ou très mal connus, les Juifs conservèrent un assez bon souvenir du régime perse. Mais leur situation géographique n'était pas de celles qui permettent à un peuple de vivre indéfiniment replié sur lui-même. L'an 334 Alexandre débarquait en Asie, et une grande histoire, où ils devaient forcément jouer leur partie, commençait avec ce débarquement.

CHAPITRE VI

LE RÉGIME GREC

Il n'est pas possible d'ajouter foi au récit de l'historien Josèphe d'après lequel, en l'an 332, Alexandre, marchant sur l'Égypte à travers la Syrie, maître de Tyr et de Gaza dont la résistance l'avait arrêté pendant plusieurs mois, se serait rendu à Jérusalem, où il aurait été solennellement reçu par le grand-prêtre Jaddua. Celui-ci lui aurait montré les prophéties de Daniel qui prédisaient ses victoires. Alexandre charmé aurait célébré un sacrifice au Temple et comblé d'honneurs le pontife juif[1].

Ces détails sont de la plus haute invraisemblance. La mention des prophéties de Daniel achève de discréditer tout le roman. Car ces prophéties n'ont été écrites que 169 ans plus tard. Tout au plus peut-on admettre qu'Alexandre, devant faire le siège de deux villes, dut s'enquérir des dispositions des peuples voisins et leur promettre un bon traitement, s'ils se tenaient coi. On put le rassurer promptement sur les sentiments des Juifs, qui étaient un peuple bizarre, mais extrêmement pacifique, et qui ne demandaient qu'à vivre tranquilles, sans être molestés dans l'observation scrupuleuse de leurs rites locaux. A cet égard Alexandre était bon prince et il dut promettre aux Juifs toute la tolérance

[1] *Antiq*. XI, VIII, 3-5.

qu'ils désiraient. Peut-être même envoya-t-il quelques offrandes au dieu de ce pays-là, c'était dans les coutumes polythéistes et ne tirait pas à conséquence. Rien donc ne fut changé à Jérusalem que le nom du souverain, tant qu'Alexandre vécut.

Après sa mort (323), le partage de son empire entre ses généraux donna lieu à de sanglantes compétitions. La pauvre Palestine, située entre l'Égypte et la Syrie, fut une proie très disputée et souffrit beaucoup de la dispute. En 319, Ptolémée Lagide, maître de l'Égypte, s'empara sans coup férir de Jérusalem, en profitant de la dévotion juive du sabbat qui empêchait les adorateurs de Jahvé de faire une œuvre quelconque[1]. Ce détail nous atteste combien l'empire de la Loi était absolu. Ptolémée fit de nombreux prisonniers qu'il transplanta à Alexandrie. Ce fut l'origine de cette communauté juive-alexandrine destinée à un si grand rôle dans l'histoire religieuse. Il paraît que Ptolémée était frappé de la fidélité consciencieuse des Juifs une fois qu'ils avaient prêté serment. Il se montra très bienveillant pour eux et leur confia des postes très importants. Ce ne fut pourtant qu'en 301 (bataille d'Ipsus) qu'il put se considérer comme définitivement maître de la Palestine. Le régime qu'il établit fut la continuation du régime perse avec une nuance d'estime particulière pour les Juifs qui contrastait avec l'indifférence quelque peu dédaigneuse de la cour de Suse. D'une manière générale on peut dire que les Ptolémées furent pour les Juifs de bons souverains. Cette dynastie de princes, pour la plupart corrompus et efféminés, qui périt rongée par ses vices, eut un mérite, celui de s'intéresser aux choses de l'esprit, et

[1] Jos., *Antiq.* XII, I, 1.

bien qu'hellène de langue, de goûts et dans sa politique, de ne pas craindre les originalités ethniques et de chercher à se les concilier plutôt qu'à les supprimer. Ce dillettantisme princier eut pour les sciences et les arts de précieux résultats. L'Égypte lui dut une renaissance et le monde entier la fameuse bibliothèque d'Alexandrie. Les Ptolémées, surtout les premiers, aimèrent à s'entourer de littérateurs, de savants, de mathématiciens, ce qui fit de leur capitale un foyer longtemps sans rival de vie intellectuelle rayonnante. C'est en particulier sous leur patronage que se fit la traduction de l'Ancien Testament en grec, dite des Septante, qui malgré ses défauts fut le grand pont ouvert au judaïsme pour qu'il sortît de son étroite enceinte et se répandît à travers le monde gréco-romain. Sans cette traduction le christianisme aurait-il pu se propager ? Il est permis d'en douter [1]. En dépit de quelques brouilles momentanées, dont une surtout fut violente, les Juifs conservèrent aux Ptolémées un souvenir reconnaissant. Ajoutons qu'ils contribuèrent pour une grande part au progrès et à l'enrichissement d'Alexandrie. C'est là que leurs aptitudes commerciales prirent un essor imprévu. La natalité juive devait être alors exubérante. Les Juifs essaimaient dans les villes égyptiennes, jusqu'en Cyrénaïque et en Libye. Il se formait d'importantes colonies juives à Antioche, elle aussi ville grecque de fondation récente, en Asie-Mineure, en Médie, en Osrhoène, en Comagène, où des Juifs de Judée rejoignaient les descendants des déportés restés en Babylonie. Jamais le judaïsme n'avait été aussi vivace.

[1] Voilà ce qui fait de cette version des Septante un des plus grands évènements littéraires de l'histoire. Les fables que l'on forgea sur son élaboration et que la vanité crédule des Juifs hellénistes accepta trop volontiers n'ajoutent rien à ce mérite transcendant.

Et pourtant, au foyer même de sa vie religieuse et nationale, il était menacé de mort. Avec Alexandre une puissance, dont Juda ne se rendait aucun compte, s'était étendue victorieusement sur toute l'Asie occidentale, une puissance plus morale encore que militaire, qui opérait avec un étonnant succès l'hellénisation de toute cette partie du monde. Non seulement l'Asie-Mineure, où l'œuvre était d'avance plus d'à moitié faite, mais la Syrie, la Phénicie, l'ancienne Assyrie, la région caucasienne, l'ancienne Chaldée, la Médie, la Perse, jusqu'à la Bactriane, tout s'hellénisait, adoptait les coutumes, la religion, la langue, le costume des Grecs, et cette marée montante, disons plutôt ce déluge battait en brèche l'îlot juif et sa forteresse, Jérusalem. Les Ptolémées ne pouvaient voir avec déplaisir cette hellénisation qui se faisait toute seule. Il faut dire à leur éloge qu'ils n'essayèrent pas de l'imposer d'autorité à la Judée. C'est de la lutte vraiment épique entre l'hellénisme envahissant et le noyau le plus résistant du judaïsme que nous avons maintenant à nous occuper.

Les colonies ou fondations grecques foisonnaient autour de la Judée proprement dite. Malgré l'espèce de claustration qu'une Loi telle que le code mosaïque imposait à un peuple dressé à l'observer méticuleusement, il ne lui était pas possible d'éviter le contact continu des voyageurs, des commerçants, des officiers civils et militaires de la puissance souveraine. Les grands évènements qui, depuis l'an 330, n'avaient cessé d'agiter et de bouleverser l'Orient, avaient secoué les imaginations, élargi les horizons, ébréché les étroitesses. Le monde se révélait plus vaste, plus divers, beaucoup moins simple qu'on ne l'avait cru. La Judée faisait

piètre figure à côté de ces grandes puissances, Syrie, Égypte, Javan (la Grèce européenne et insulaire). Il était impossible que parmi les Juifs de Judée les esprits les plus ouverts ne fussent pas frappés de la petite place que leur pays occupait sur la terre. De là à se demander s'il n'y avait pas quelque exagération dans la prétention que les destinées du genre humain fussent suspendues au plus ou moins d'exactitude avec laquelle quelques milliers d'hommes se conformaient à une loi exceptionnellement compliquée, il n'y avait qu'un pas. Pour une population habituée à regarder sa manière de croire et de vivre comme la seule légitime, la seule vraie et salutaire, comme jouissant seule du droit absolu de régler la vie humaine, c'est toujours une épreuve critique de découvrir qu'elle n'a pourtant qu'une valeur très relative, qu'ailleurs on sait très bien vivre et n'en tenir aucun compte. N'oublions pas non plus ce qui, dans l'espèce, fut de première importance : le puritanisme juif avec sa correction ritualiste avait ses côtés très respectables, mais il était mortellement ennuyeux. Il devait l'être surtout pour les Juifs capables d'apprécier les agréments d'une existence moins enchevêtrée par toute sorte de scrupules dévots. Or l'hellénisme avait pour lui le « charme », et ce charme était on ne peut plus attrayant. Aux esprits sérieux l'hellénisme offrait sa littérature, sa philosophie, sa science et ses arts ; aux esprits superficiels, sa gaieté sereine, sa suprême élégance, ses plaisirs et divertissements raffinés que relevait l'assaisonnement du bon goût. Il n'avait rien à apprendre au judaïsme en fait de morale, c'était même le point où il lui était inférieur. Mais pour combien cette infériorité n'était-elle pas un attrait de plus !

C'est pour toutes ces raisons que vers la fin du régime égyptien et par le cours naturel des choses, on vit naître à Jérusalem une tendance, puis un parti *hellénisant*, disposé, non pas précisément à abjurer le judaïsme, mais à adopter complaisamment les habitudes, la langue et les mœurs grecques. Ce mouvement ne fut ni très profond, ni très sérieux. La masse du peuple n'en fut guère atteinte. Ce qui surprend au premier abord, et ce qui pourtant s'explique, c'est que l'hellénisme recruta ses premiers adhérents au sein de l'aristocratie sacerdotale. Ces familles riches, privilégiées, jouissant de grands loisirs, en rapports fréquents avec des notabilités étrangères, médiocrement sympathiques aux additions dont la jurisprudence des scribes entourait la Loi comme d'une haie épineuse, comptaient parmi leurs membres des éléments prédestinés à s'helléniser. Beaucoup d'entre eux trouvèrent que la vie, comme on l'entendait dans les villes grecques, était infiniment plus agréable, plus amusante qu'à Jérusalem, où un piétisme renfrogné jetait sur les jours et les nuits un voile de monotonie et de tristesse. La mode s'en mêla, ainsi que le désir de se distinguer aristocratiquement du petit peuple et des bigots. Il fut donc de bon ton de vivre à la grecque, de traduire par à peu près son nom hébreu en nom grec [1], de s'habiller comme

[1] C'est ainsi que les Jésus ou les Josua devinrent des *Jason*, les Eliacim des *Alcime*, les Onias (Onijah) des *Ménélas*, etc. Ceci aurait pu n'être qu'un usage comme celui de nos savants d'autrefois qui latinisaient leurs noms. Mais à Jérusalem cette innovation faisait partie de tout un ensemble de pratiques tendant à déprécier le judaïsme. Disons à ce propos qu'une grande erreur a été commise par beaucoup d'historiens quand ils ont négligé la différence profonde qui sépare les Juifs *hellénisants* du temps des Ptolémées et des Séleucides et les Juifs *hellénistes* de l'époque asmonéenne et

les Grecs, et, sinon de rompre radicalement avec la Loi, du moins d'en émousser les angles, de ne plus tant se soucier du repos sabbatique, de se relâcher dans l'observation des préceptes alimentaires, de ne plus reculer d'effroi à l'idée de contracter la souillure légale dans la fréquentation des étrangers qui la propageaient d'autant mieux qu'ils en ignoraient l'existence.

Tout cela ne s'accomplit pas du jour au lendemain. C'est par une lente infiltration que le goût de la civilisation grecque pénétra les mailles serrées du puritanisme juif. Mais ce mouvement s'accentua lorsque les vicissitudes politiques eurent enlevé la Palestine aux Ptolémées pour en faire sous Antiochus le Grand, à partir de l'an 203, une annexe du royaume de Syrie.

Les premiers rapports des Séleucides avec leurs sujets juifs furent pacifiques, bien que les rois de Syrie ne fussent pas animés de ce dilettantisme ami des originalités ethniques et religieuses qui était de tradition chez les Ptolémées. Antiochus le Grand fut même plein d'égards pour le respectable Simon II, alors grand-prêtre, qui sut manœuvrer très habilement, sans rien compromettre, au milieu de difficultés dont la moindre n'était pas le mécontentement croissant des Juifs pieux, des *Hassidim*, à la vue des innovations anti-légalistes des hellénisants. Sous le successeur d'Antiochus,

hérodienne. Les hellénisants dont nous parlons en ce moment se détachaient de cœur peu à peu du judaïsme et finissaient par éprouver quelque honte d'être Juifs et surtout de le paraître. Les Juifs hellénistes au contraire, bien que pénétrés plus qu'ils ne le croyaient eux-mêmes d'idées grecques et d'esprit grec, portaient très haut la fierté de leur judaïsme et ne songeaient nullement à le dissimuler. Les hellénisants auraient noyé le judaïsme dans l'hellénisme ; les hellénistes eussent bien plutôt fait de la Grèce l'écolière et la débitrice d'Israël.

Seleucus IV Philopator, bien qu'on ne puisse faire aucun fond sur la légende d'Héliodore, son argentier, qui aurait été roué de coups par deux anges au moment où il pénétrait dans le Temple pour en saisir le trésor [1], il semble que les rapports devinrent déjà plus tendus. Les rois de Syrie, Antiochus le Grand le tout premier, avaient pris l'habitude de chercher à rétablir leurs finances très obérées en confisquant les richesses accumulées dans les temples en renom de leurs états et des pays voisins. Celui de Jérusalem passait pour riche et l'était réellement.

Mais la situation changea complètement avec l'avènement en l'an 175 d'Antiochus IV Épiphane, dont Polybe nous a laissé un si piquant portrait [2]. Ce n'était ni un dépravé, ni un imbécile ; c'était un agité, un vaniteux, gâtant des qualités qui eussent pu faire de lui un grand souverain par des frasques et des bizarreries qui le rendaient ridicule ou lui faisaient commettre d'énormes bévues. Il eut beaucoup d'idées fantasques, et l'une des plus fâcheuses fut celle qui le poussa à vouloir helléniser par des procédés violents ce peuple juif qui lui semblait beaucoup trop revêche à l'hellénisation déjà si bien accueillie par une partie notable de ses hautes classes [3]. Il ne faut pourtant pas trop le regretter historiquement. C'est peut-être à sa politique intolérante que le judaïsme dut de ne pas être submergé par l'hellénisme envahissant.

[1] II Macc. III, 7 suiv.

[2] Polybe, *Reliq.* XXVI, 10.

[3] Tacite (*Hist.* V, 8), qui avait le judaïsme et les Juifs en horreur, regrette qu'Antiochus Épiphane n'ait pas réussi dans sa politique d'hellénisation forcée : *Rex Antiochus demere superstitionem et mores Græcorum dare adnisus, quo minus teterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est.*

Il avait un puissant allié dans la place, le grand-prêtre Jason, hellénisant de cœur, que le gouvernement syrien avait substitué d'autorité à son prédécesseur Onias, interné à Daphné près d'Antioche. D'entente avec son roi, Jason fit construire un gymnase à la grecque, où la jeunesse juive pût s'adonner aux jeux athlétiques si développés en Grèce. Cette innovation au premier abord paraissait très innocente. Mais la moralité juive condamnait la nudité complète que ces jeux exigeaient. On contractait d'innombrables souillures légales en luttant corps à corps, en mangeant et buvant avec des impurs. Que dis-je? On avait honte de se montrer avec le signe consacré de l'alliance. On avait inventé des moyens chirurgicaux de le dissimuler [1], et dans les familles hellénisantes on commençait à ne plus circoncire les enfants mâles [2]. L'engouement pour ces jeux importés était très vif. Des prêtres en fonctions négligeaient leur service religieux pour courir au gymnase [3]. Jason encouragé voulut aller plus loin dans cette fusion avec l'hellénisme. On devait célébrer à Tyr une grande fête en l'honneur de l'Héraclès tyrien, qui n'était en réalité que le Baal Melkart abominé par les vieux prophètes. Jason voulut que le peuple juif y fût représenté par des délégués auxquels il remit une somme d'argent pour que la Judée contribuât aux sacrifices qui seraient offerts au dieu gréco-syrien [4]. Cela dépassait la mesure. Les délégués eux-mêmes n'osèrent pas conniver avec une

[1] Ἐπισπᾶσθαι, c'était le mot adopté. V. Winer *Biblisches Realwœrtb.*, art. *Beschneidung*, à la fin, où sont indiqués les passages des anciens auteurs relatifs à cette opération.

[2] Comp. I Macc. I, 15 et Dan. XI, 30, 32, qui semble faire allusion à ces Juifs incirconcis en parlant des « traîtres à l'alliance ».

[3] II Macc. IV, 14.

[4] II Macc. IV, 18-20.

pareille apostasie, ils versèrent l'argent dans le trésor de la flotte. L'an 171, Antiochus se rendit à Jérusalem. Jason le reçut avec toutes les marques de la déférence la plus adulatrice. Tout à coup il se vit destitué et remplacé par un certain Ménélas qui promettait à Épiphane 300 talents en sus du tribut déjà servi par Jason. Le mécontentement fut très grand, mais il fallut se soumettre. Les soldats syriens occupaient Jérusalem et la terrorisaient.

Nous ne raconterons pas en détail toutes les mesures blessantes ou intolérantes qu'Antiochus Épiphane décréta contre le judaïsme. Disons rapidement qu'à son retour d'une campagne heureuse en Égypte, il laissa ses soldats piller Jérusalem. Il enleva ce qui restait des objets précieux appartenant au Temple et dont Ménélas lui avait déjà livré une grande partie. Puis, après une nouvelle campagne brusquement arrêtée au nom du peuple romain par les hautaines sommations de Popilius Laenas, il fit tomber l'excès de son dépit sur les malheureux Juifs. Convaincu, non sans raison, que leur religion était la cause profonde de leur résistance à l'hellénisation, il résolut de l'extirper. Il remplit la Judée de soldats, fit raser les murs de Jérusalem, éleva une forteresse qui commandait toute la ville, et lança des décrets qui proscrivaient l'exercice de la religion juive. Les fêtes juives étaient interdites. La peine de mort était comminée contre ceux qui observeraient à l'avenir les prescriptions de la Loi, notamment la circoncision et le repos du sabbat. Il fut ordonné de sacrifier partout aux dieux grecs. On ne devait plus garder des exemplaires du livre de la Loi sans s'exposer au dernier supplice. Enfin le 25 Kislev (en décembre) de l'an 168, 145me année de l'ère des Séleucides, un autel payen fut superposé à

l'autel de Jahvé et une statue de Jupiter Olympien dressée sur un soubassement, faisant face au sacrifiant [1].

De pareils autels furent érigés dans les autres villes juives et des inspecteurs furent envoyés partout pour s'assurer que la religion du roi avait partout remplacé la religion nationale. C'était le comble de la douleur pour la masse des Juifs qui y restait attachée. Les anciennes calamités étaient dépassées. Nebuçadnetzar avait pillé et brûlé le Temple, il avait incendié Jérusalem, il avait déporté les vaincus, mais il n'avait pas fait à la foi nationale une blessure aussi atroce.

Il y eut des résistances. La tradition parle même de martyres courageusement affrontés et subis. Mais la légende a tellement brodé sur la réalité qu'il est impossible de dégager celle-ci [2]. D'ailleurs il ne faut pas du

[1] Dan. XI, 31 ; XII, 11. On a de nos jours révoqué en doute qu'il y ait eu réellement une statue de Jupiter érigée en avant de l'autel, celui-ci seulement aurait été consacré au grand dieu de la Grèce. Mais on ne voit aucune raison pour contester sur ce point la tradition qui a toujours supposé la statue, et cette idolâtrie forcée était bien dans l'esprit de la réforme à rebours introduite par Épiphane. Les historiens juifs sont les premiers auteurs de cette obscurité, parce qu'ils ne voulurent pas donner son vrai nom à l'idole abhorrée. Ils l'appelèrent *shigoutz mechomem*, « l'ordure du dévastateur » ou « du malfaiteur ». Les LXX traduisirent peu littéralement par βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, « l'abomination puante de la dévastation », de βδέω, βδελύσσω, *suppedere*, *fetere* ; d'où la version latine tira l'*abominatio desolationis* qui est restée stéréotypée. — A un autre point de vue, il faut remarquer le choix qu'Épiphane avait fait du dieu grec qui, par sa suprématie, sa majesté imposante et sa foudre, présentait le plus d'analogie avec Jahvé. Il aurait pu tout aussi bien choisir Héraclès, Adonis, Aphrodite ou toute autre divinité gréco-syrienne. Ce choix, qui eût été habile avec un autre peuple et en face d'une autre religion, est de nature à suggérer l'idée qu'une certaine méthode présidait à sa politique de conversion.

[2] V. par exemple la légende des sept frères dits *Maccabées* dans II Maccab. VII.

tout s'imaginer que le gros des Juifs pieux, non contaminés par l'hellénisme, fût très disposé à la résistance ouverte. La théorie la plus généralement adoptée était celle de la soumission passive, plaintive et confiante, aux épreuves qu'il plaisait à Dieu d'infliger à son peuple. Si ce peuple était malheureux, c'est sans doute parce qu'il le méritait. Les violations de la Loi ouvertement commises par les hellénisants expliquaient suffisamment cet abandon de Jahvé. Il fallait donc s'humilier, se frapper la poitrine, prier pour le coupable Israël, mais ne jamais désespérer. Le « Jour de l'Éternel » viendrait pourtant une fois, et selon toute apparence il viendrait bientôt. Le livre si curieux de Daniel, qui fut composé pendant la persécution et achevé au temps de la mort d'Antiochus, n'est inspiré que par deux idées : 1° Il faut, même sous la menace des supplices, observer fidèlement la Loi; 2° il faut croire à la prochaine, à l'éclatante victoire de la juste cause. L'archange Michel ne tardera pas en effet à écraser la puissance impie qui fait la guerre aux saints. L'auteur, qui a vu tout cela dans ses visions apocalyptiques, ne dit pas un mot qui puisse passer pour une excitation à prendre les armes. Il compte bien plus sur Michel, l'ange protecteur du peuple de Dieu, que sur n'importe quel bras humain[1].

Mais quand un peuple entier est frappé au cœur comme l'était alors le peuple juif, ces théories mystiques ne sauraient endormir indéfiniment les tortures de la conscience nationale. Même un livre comme celui de Daniel, en lançant les malédictions divines contre l'auteur des maux dont on souffre, contribue indirectement

[1] Dan. X, 13 ; XII, 1.

à armer des bras vengeurs. Il était, il est vrai, infiniment peu probable, quand on y réfléchissait froidement, que des insurgés juifs pussent jamais venir à bout des forces écrasantes et disciplinées que le roi de Syrie entretenait en Judée. Mais la tradition sacrée parlait de mainte situation désespérée dont on était pourtant sorti victorieusement en tirant l'épée au nom de Jahvé. Des souvenirs, se rattachant au nom de Débora, de Gédéon, de Samuel, de David, d'Ézéchias, hantaient les imaginations.

Le signal de l'insurrection fut donné par un vieux prêtre, Mattathiah, de la famille des Asmonéens, qui demeurait avec ses cinq fils au village de Modin près de Lydda. Il était évidemment de ceux que la contagion de l'hellénisme n'avait pas gagnés. Un officier du roi vint présider au sacrifice qui devait être célébré à Modin en exécution des ordonnances. Les habitants terrifiés hésitaient. Un d'eux à la fin se décida à s'approcher de l'autel payen. Mattathiah n'y put tenir. Il s'élança sur ce lâche, le tua et, pour ainsi dire du même coup, tua aussi l'officier royal. Puis il mit l'autel en morceaux. Cela fait, sachant bien qu'après une pareille tragédie il n'avait plus qu'à fuir, il s'enfonça dans la montagne de Juda, suivi de ses fils et d'un certain nombre de partisans que son initiative entraînait.

Bien que la suprématie syrienne se soit encore maintenue officiellement sur la Judée pendant un temps assez long, on peut dire qu'à partir de ce moment (166), le régime syrien est virtuellement et moralement aboli. L'ère des Asmonéens ou Maccabées va commencer.

CHAPITRE VII

LES ASMONÉENS

L'histoire des premiers Asmonéens est une des pages les plus émouvantes du livre de l'humanité. Dans l'histoire religieuse elle éveille le même genre de sympathie que, dans l'histoire politique, la défense glorieuse de la Grèce envahie par les armées de Darius et de Xercès. Dans l'un et dans l'autre cas, l'extrême disproportion des forces et le triomphe final du belligérant le plus faible, puisant une indomptable énergie dans la beauté de sa cause et, par son héroïsme, sauvant de la destruction les germes précieux dont l'épanouissement resplendira sur le monde, — voilà ce qui jette un incomparable éclat sur les deux épopées. Sans les victoires de Miltiade, de Thémistocle et de Pausanias, la grande civilisation occidentale était perdue. Si l'insurrection juive de l'an 166 eût été écrasée, le judaïsme se fût dilué dans un hellénisme incolore et, avec le judaïsme, le ferment qui devait fournir à l'humanité l'eau vive de la religion éternelle. Les guerres médiques ont sacré le bon droit de la nationalité; la révolte asmonéenne a révélé la puissance incompressible de la conscience

religieuse. Peu importent à ce point de vue général les fautes ou les excès qui, des deux côtés, ont pu faire tache sur l'ensemble. L'homme ne fait jamais rien de parfait. Tout ne fut pas également beau, également pur, dans le rebondissement de la Grèce contre le colosse asiatique qui s'apprêtait à la dévorer. Il est certain que les Asmonéens et leurs partisans abusèrent mainte fois de leurs succès pour substituer leur intolérance à celle dont ils avaient souffert. On dirait que la liberté ne peut jamais se fonder sans ternir sa victoire par des représailles cruelles ou par des accès de violence où elle semble se renier elle-même. Ce n'est pas une raison suffisante pour l'historien de regretter la victoire de l'opprimé sur l'oppresseur et du droit sur la force brutale.

Les cinq fils du vieux Mattathiah furent une génération de grands hommes, aussi avisés au conseil que courageux au combat. Dans la montagne où il s'était réfugié avec eux et leurs partisans, Mattathiah fut poursuivi par une troupe syrienne qui mit encore une fois à profit les scrupules sabbatiques pour massacrer sans résistance un groupe de fuyards. Le bon sens enfin l'emporta. Il fut décidé que, même un jour de sabbat, à tout le moins on se défendrait. Décision pleine de bon sens, mais subordination d'une prescription légale à des nécessités de situation, premier symptôme d'un conflit qui s'aggravera plus tard. Mattathiah mourut en cette même année 166 et désigna son troisième fils Judas pour lui succéder comme chef de l'insurrection. C'est lui qui, dans les petits combats livrés après cette première et fatale rencontre, s'était le plus distingué. Ce choix fut très heureux. Judas fut un grand capitaine. C'est à lui personnellement que revient le

nom de Maccabée, *Maccabi*, peut-être déformé par quelque prononciation vulgaire, mais qui revient au sens de *marteau* [1], et qui fut transformé souvent par la suite en nom dynastique des Asmonéens.

Judas Maccabée posséda cet art qui fait le grand chef militaire, l'art qui consiste à tirer parti d'une situation en lui faisant produire tout ce qu'elle peut donner, sans se faire illusion sur ses désavantages, sans lui demander ce qu'elle ne peut fournir. Il sut joindre la patience à la fougue, la temporisation à l'audace des attaques subites au moment opportun.

La tâche qu'il entreprit était hérissée de difficultés. Les Juifs, habitués à une paix prolongée et à la soumission passive, étaient très peu belliqueux. La Syrie était la première puissance militaire de l'Orient. Ses nombreux soldats étaient commandés par des généraux héritiers de la tactique et du savoir stratégique de la Grèce. Judas eut soin tout un temps d'éviter les batailles rangées où il eût eu certainement le dessous. Il fit la guerre de partisans, tombant à l'improviste sur des détachements ennemis, lançant ses bandes pendant la nuit sur les camps syriens pour y mettre le feu, multipliant ses volte-face pour harceler continuellement les Syriens déconcertés par ces attaques toujours imprévues. Il aguerrissait ainsi ses volontaires. Les premiers succès lui amenèrent de nouveaux combattants, saisis à leur tour par l'enthousiasme patriotique et religieux. Le jour vint où il osa risquer de vraies batailles. Il battit successivement deux généraux syriens. Antiochus qui méprisait de pareils adversaires, était parti pour guerroyer au nord-est de son royaume, mais il

[1] Synonyme par conséquent du surnom de Charles *Martel*. Comp. Josèphe, *Antiq*. XII, vi, 2-3 ; I Macc. II, 65 suiv.

avait chargé son lieutenant Lysias d'écraser l'insurrection. Une armée syrienne, divisée en deux corps commandés respectivement par Nicanor et par Gorgias, entra en Judée. Judas battit à plate couture Gorgias et Nicanor. C'est au point que Lysias crut nécessaire de se mettre lui-même en campagne avec une autre armée. Ce fut pour être si complètement vaincu à Bethsoura (164 av. J.-Ch.) qu'il se hâta de regagner Antioche [1].

Judas était de fait le maître du pays, et il s'empressa de mettre à exécution un projet dont la réussite devait augmenter encore son prestige. Il s'agissait de purifier le Temple de Jérusalem de sa souillure polythéiste et d'y restaurer le culte régulier. La prolongation indéfinie de l'état de choses imposé par Antiochus suggérait l'idée que le roi de Syrie était plus puissant que Jahvé. Quelle plus éclatante preuve du retour victorieux du Dieu outragé que sa réintégration dans la maison d'où l'impiété l'avait banni! Il y avait pourtant une difficulté grave. Jérusalem était toujours dominée par la redoutable forteresse syrienne que Juda ne pouvait enlever d'un coup de main et qui était toujours occupée par une forte garnison royale. Il n'hésita pas. Il entra à l'improviste dans la ville sainte, fit semblant d'assiéger la forteresse, et pendant que la garnison se tenait sur la défensive, il monta au Temple, fit jeter à la voirie « l'ordure du dévastateur » et brisa les pierres de l'autel payen. Le vieil autel lui-même, souillé par une telle promiscuité, fut démoli, et les pierres en furent déposées dans un lieu voisin « jusqu'à ce que parût un prophète qui dirait ce qu'il fallait en faire ». Cette clause

[1] I Macc. III-IV, 35.

revient mainte fois à cette époque dans les occasions où l'on n'ose prendre une résolution définitive, mais où pourtant il faut agir[1]. On alla chercher des pierres brutes, vierges de tout contact avec le ciseau humain, pour dresser un autel nouveau conformément aux prescriptions légales[2]. On renouvela les vases sacrés et tout le mobilier du Temple. Enfin, le 25 du mois de kislev, en décembre de l'an 165, le même jour qui avait vu trois ans auparavant s'accomplir la profanation douloureuse, le culte du Dieu d'Israël fut rétabli comme l'ordonnait la Loi[3].

Ce qui est à remarquer, c'est que l'autorité syrienne, même quand elle fut redevenue pour quelque temps maîtresse à Jérusalem, ne songea plus à réagir contre ce fait accompli. Le culte de Jahvé se célébra depuis lors sans interruption jusqu'à la fin. On doit supposer que la prudence politique fut la principale cause de cette tolérance. La question religieuse touchait au fond très peu les généraux et les hommes d'état d'Antioche. Leur seule préoccupation était de rétablir la domination syrienne. Ils voyaient de quelles complications, de quelles difficultés énormes l'intolérance du roi Antiochus avait été la cause, et ils avaient de sérieux motifs

[1] I Macc. IV, 46 suiv. Comp. XIV, 41. Cette réserve ainsi formulée prouve bien que l'ère du prophétisme est close. Où donc était l'auteur du livre de Daniel ? Le scribe n'est pas un prophète. Cet auteur, qui cherche à remplir le vide, n'ose pourtant s'avancer qu'en se mettant à l'abri d'un nom vénéré remontant à ce qui était déjà l'antiquité et en fabriquant des oracles chiffrés qui diffèrent singulièrement des envolées enthousiastes, mais indécises dans leurs perspectives, des inspirés d'autrefois.

[2] Deut. XXVII, 5-6.

[3] I Macc. IV, 36-61. — Josèphe, *Ant.* XII, VII, 6-7. C'est l'origine de la fête religieuse, toujours célébrée par les Juifs, de la purification du Temple.

de penser qu'en enlevant à l'insurrection un prétexte aussi populaire, ils en viendraient aisément à bout. Ce calcul était juste, car on voit à plus d'un symptôme que beaucoup de Juifs, qui sympathisaient jusqu'alors avec les insurgés, crurent le moment venu d'en finir avec une guerre dont ils étaient fatigués. L'opinion qui acceptait la soumission passive au pouvoir étranger qu'il plaisait à Dieu d'imposer à son peuple, retrouvait ses anciens partisans. Toutefois les chefs syriens devaient se demander avec quelque inquiétude ce que le roi à son retour penserait de leur condescendance, lorsque parvint une nouvelle qui les tira d'embarras. Le Séleucide était mort[1].

Cet évènement dégagea la situation. Judas avait profité de ses étonnants succès pour fortifier le Temple, mettre une garnison juive à Bethsoura, point stratégique important qui commandait la route de l'Idumée, et pour faire conjointement avec ses frères de rapides expéditions sur la rive gauche du Jourdain, en Galilée et autres régions où des Juifs s'étaient établis[2]. L'ancien pays des Philis-

[1] Nous sommes mal renseignés sur les circonstances de cette mort. En combinant les quelques données fournies par Appien, *De reb. syr.* XLV et XLVI, Polybe, *Reliq.* XXXI, 11 ; Josèphe, *Ant.* XII, IX, 1 ; I Macc. VI, 1 suiv., on doit penser qu'en revenant d'Arménie où il avait remporté quelques succès, Épiphane avait échoué dans son dessein de piller un temple voisin de Persépolis, passant pour très riche. On disait qu'Alexandre y avait fait déposer beaucoup d'armures en or. D'après I Macc. IX, 1 suiv., il serait mort de dépit ; d'après II Macc., d'une maladie intestinale ; d'après Polybe, dans un accès de folie ; d'après Appien, d'une sorte de consomption. La tradition juive, peu vraisemblable, veut qu'il ait été tourmenté de remords en pensant au mal qu'il avait fait à Jérusalem. Polybe parle aussi de remords, mais causés par la spoliation d'un temple payen.

[2] I Macc. V ; Josèphe, *Ant.* XII, VIII, 1-5.

tins fut aussi le théâtre de ses rapides campagnes. On dirait qu'il caressait déjà le plan, réalisé seulement par ses successeurs, de réunir en un même état tout l'ancien royaume d'Israël.

Un grand revers arrêta brusquement la série de ses triomphes. Lysias, qui avait assumé la tutelle du jeune fils d'Antiochus, voulut à tout prix prendre sa revanche et en finir avec l'insurrection juive. Il entra donc en Judée à la tête d'une armée formidable et près de Bethsoura Judas fut complètement battu, son frère Eléazar tué. Jérusalem fut occupée de nouveau par les Syriens. Le temple investi allait capituler, lorsque la nouvelle se répandit que le prétendant Démétrius Sôter, échappé de la captivité romaine, avait débarqué en Syrie, acclamé par le peuple et les soldats. Lysias s'empressa de traiter, promit de respecter la liberté religieuse des Juifs et retourna vite à Antioche. Il était trop tard. Le nouveau souverain l'y avait devancé et le fit mettre à mort ainsi que son petit roi[1].

C'est alors surtout que le parti juif de la paix résignée fut d'avis qu'il fallait déposer les armes. Démétrius Sôter s'engageait à confirmer les engagements pris par Lysias, et si la cour syrienne eût franchement adopté cette politique de conciliation, il est à croire que Judas et ses frères eussent été dans l'impuissance de continuer la guerre. Mais on vit, non sans raison, une marque de duplicité dans le choix que fit Démétrius du pontife Alcime qui était un hellénisant avéré, et qui, installé grâce à l'appui des soldats syriens, se conduisit avec hauteur et cruauté[2]. De nouveau, Judas, qui refaisait son

[1] I Macc. VI, 28-63. Josèphe, *Ant.* XII, IX, 4-7 ; X, 1.
[2] I Macc. VII, 5-22. Josèphe, *Ant.* XII, X, 1 suiv.

armée dans la région du Jourdain, vit affluer les volontaires. Alcime, inquiet de la tournure que prenaient les choses, quitta Jérusalem, et Nicanor fut envoyé par le roi de Syrie pour mettre à la raison tout ce monde agité. Mais Nicanor fut absolument défait par Judas et mourut dans la mêlée.

C'est alors que, selon la tradition juive, Judas Maccabée aurait conçu et mis à exécution le projet d'envoyer une députation à Rome pour solliciter la bienveillance du Sénat et son appui contre la Syrie[1]. Cette démarche a été contestée, bien que vraisemblable en elle-même, et elle n'a pu dans tous les cas procurer à la cause de l'indépendance juive autre chose qu'un appui moral, qui d'ailleurs n'était nullement à dédaigner. Mais Judas ne put en voir l'effet. Démétrius, furieux de la défaite de

[1] I Macc. VIII. — Josèphe, *Ant.* XII, x, 6. L'exposé de ces négociations de Judas avec Rome fourmille d'inexactitudes et d'invraisemblances, ainsi que le traité d'assistance mutuelle qui aurait suivi ces négociations. On voit bien que toute cette partie du Ier livre des Maccabées a été écrite avant les évènements qui ne tardèrent pas à rendre les Romains aussi odieux aux Juifs qu'avaient pu l'être les Chaldéens et les Syriens. Il est impossible d'être plus naïvement élogieux pour Rome. Mais ce n'est pas une raison pour nier qu'il y ait eu quelque chose. Depuis la guerre de Rome et d'Antiochus le Grand, depuis la fière intervention de Rome en Égypte au temps d'Antiochus Épiphane, le nom et le prestige de la puissante cité d'occident ne pouvaient plus être choses inconnues en Palestine. La politique romaine minait sourdement le royaume de Syrie qui était en Asie l'obstacle principal à ses ambitions ; car la Syrie était la première puissance militaire de l'Orient. Il n'y a donc rien que de très naturel dans la supposition que Judas chercha à fortifier sa position en tâchant de s'entendre avec Rome, et, s'il l'a fait, il est fort probable que la réponse des autorités romaines fut encourageante, sans qu'elle ait abouti à un traité d'alliance en due forme. Judas ne pouvait prévoir que le secours qu'il invoquait préparait un protectorat dont la ruine entière de sa patrie serait un jour le résultat final.

Nicanor, envoya Bacchidès en Judée avec une nouvelle armée, et cette fois, malgré des prodiges de valeur, surpris après un premier succès par un mouvement tournant de l'aile gauche syrienne, Judas mourut les armes à la main. L'odieux Alcime fut réinstallé[1].

Mais la famille de Mattathiah n'était pas éteinte ; Jonathan, frère de Judas, refit dans le désert l'armée des patriotes et recommença la guerre de partisans. Il remporta tant de succès que Bacchidès, voyant son armée s'affaiblir tous les jours, entra en négociations avec lui et finit par lui reconnaître à certaines conditions limitatives une sorte de principat sur le peuple juif.

C'était un vrai triomphe. Alcime venait de mourir subitement et n'était pas remplacé. L'état politique de la Syrie, désormais déchirée par des compétitions sans cesse renaissantes, favorisait singulièrement la cause de l'indépendance juive. Jonathan sut joindre à de brillants succès militaires une diplomatie extrêmement habile, pas toujours très loyale, se mettant, lui et les forces dont il disposait, au service de celui des prétendants qui lui offrait le plus. C'est au point que l'un d'eux, Alexandre Balas, lui décerna le titre de pontife, ce qui, dans la Judée d'alors, équivalait à une véritable souveraineté, et le titre fut confirmé par Démétrius Sôter très menacé sur son trône. Jonathan fut donc prince et grand-prêtre depuis l'an 153. La suzeraineté du roi de Syrie n'était plus désormais qu'une expression diplomatique ; si ce n'est que la forteresse de Jérusalem était toujours occupée par une garnison syrienne. Sur ce point la cour de Syrie fut intraitable, et l'on put toujours se demander si elle ne se réservait pas la possibilité de rétablir

[1] 161 av. J.-C. I Macc. IX, 1-18.

l'ancien régime quand les circonstances le permettraient.

Il y avait de plus, au point de vue juif, une grave objection contre le nouveau régime. Les Asmonéens étaient bien de race sacerdotale, mais ils n'étaient pas de la famille pontificale des Saddocites, qui seule avait, de par la Loi, le privilège de fournir des titulaires légitimes à la sacrificature suprême. On avait amèrement reproché à la royauté syrienne d'avoir élevé au pontificat des intrus, des usurpateurs, et la même illégalité sacrilège se commettait au profit d'un Asmonéen !

Il est à croire qu'on était si heureux de voir enfin ces augustes fonctions confiées à un héros du patriotisme et de la foi que le peuple juif accepta cette fois sans murmurer cette illégalité. La situation ne permettait guère d'épiloguer sur une disposition légale dont l'application était peut-être devenue impossible. Car nous ne savons pas s'il restait encore des Saddocites. On eut recours à la clause usitée dans des cas analogues : « jusqu'à ce que vienne un prophète qui dira ce qu'il faut faire. » Il y eut pourtant quelques puritains qui hochèrent la tête, et la suite montrera qu'il y eut là ce qu'on pourrait appeler un vice de construction dans l'édifice si vaillamment élevé par les Asmonéens.

Nous ne suivrons pas Jonathan dans ses longues négociations avec les rois et les prétendants syriens. Il guerroya beaucoup autour de la Judée, le plus souvent avec succès. Le pays juif respira sous son gouvernement et répara en partie ses pertes. Jonathan persévéra dans sa politique ondoyante, tirant parti de tous les changements qui se succédaient en Syrie [1], jusqu'au moment fatal où, manquant à sa prudence habituelle, il

[1] Josèphe, *Ant.* XIII, I-V. I Macc. IX-XII.

crut pouvoir se fier aux avances du prétendant Tryphon qui l'attira avec une faible escorte à Ptolémaïs et le retint prisonnier pour l'assassiner bientôt après. De nouveau la situation des Juifs, la veille encore si prospère, fut extrêmement compromise[1].

Mais la famille de Mattathiah avait encore en réserve un homme de première valeur, Simon, le dernier survivant des cinq frères ; lui aussi l'un des héros de la guerre nationale. Le peuple dans un élan d'enthousiasme le proclama prince et pontife. Simon se montra digne de cette confiance, suivit la ligne politique de son frère, sut se faire craindre et remporta deux grands succès. Il força enfin, en 142, la garnison syrienne de Jérusalem à capituler en la bloquant étroitement. Puis il fit reconnaître par le roi Démétrius II l'autonomie complète de la Judée. Son principat qui dura jusqu'en 135 fut un temps de repos et de grande prospérité[2]. Lui aussi périt dans un guet-apens. Son gendre Ptolémée ben-Aboub, Macbeth oriental, qu'on soupçonne d'avoir été de connivence avec la cour d'Antioche, l'invita à venir présider à Jéricho une réunion de famille. Ce fut pour l'assassiner traîtreusement. Il comptait profiter de la stupeur générale pour marcher sur Jérusalem et s'emparer du pouvoir. Mais Jean Hyrcan, fils de Simon, prévenu à temps, devança le meurtrier, rassembla des troupes et le bloqua lui-même dans Jéricho. Ptolémée ben-Aboub dut s'enfuir, mais il avait fait mettre à mort la mère et les frères de Jean, qu'il avait retenus comme ôtages[3]. Le complot échoua donc, mais non sans pertes douloureuses pour la famille asmonéenne et en laissant entre-

[1] I Macc. XII, 29 suiv. ; XIII, Josèphe, *Ant.* XIII, VI, 1-3.
[2] I Macc. XIII, 1 suiv.
[3] I Macc. XVI, 11-22. — Josèphe, *Ant.* XIII, VII, 4.

voir que cette famille, jusqu'alors si unie et si patriote, n'était pas plus à l'abri que les autres maisons souveraines, ou visant à le devenir, de ces discordes sanglantes que la convoitise du pouvoir allume si facilement.

Jean Hyrcan hérita donc du pouvoir pontifical et princier. Les débuts de son principat furent assombris par la rentrée des Syriens en Judée sous le commandement d'Antiochus Sidétès en personne. Jérusalem fut assiégée, réduite aux extrémités. Jean Hyrcan acheta la paix à des conditions onéreuses. Il dut suivre Antiochus dans son expédition contre les Parthes, qui fut malheureuse, mais il revint sain et sauf à Jérusalem. Son règne fut depuis lors extrêmement glorieux et marque l'apogée de la dynastie asmonéenne. Jean rétablit de fait l'ancien royaume de David. L'Idumée, la Samarie, la Galilée, la rive gauche du Jourdain, l'ancien pays de Moab furent soumis, soit de gré, soit de force, à son pouvoir. L'affaiblissement continu de la Syrie lui laissa les mains libres. Le temple samaritain de Garizim fut détruit. Les Iduméens durent se résigner à la circoncision. Le judaïsme de Jérusalem, naguère opprimé, devenait conquérant et s'imposait aux vaincus [1]. Il y a là un revirement singulier, si l'on se rappelle les maximes qui, lors de la restauration, avaient déterminé les résolutions des Juifs revenus de Babylonie et avec quelle hauteur ils avaient repoussé les avances des Samaritains et autres voisins qui ne demandaient qu'à s'unir à eux. On les avait évincés comme n'ayant aucun droit aux privilèges promis uniquement à la race élue. Maintenant on les force à entrer dans l'alliance !

[1] Josèphe, *Ant.* XIII, VIII, 1-4 ; IX, 1 ; X, 1-2.

Le mot de cette énigme, c'est que la dynastie asmonéenne, qui réunissait le double pouvoir du pontificat et du principat, se voyait amenée par la nécessité de sa position à mettre le prince au-dessus du pontife. Guerriers si souvent triomphants, diplomates insinuants, administrateurs et juges, mêlés continuellement aux conflits qui s'élevaient entre l'Égypte, la Syrie et les prétendants au trône de Syrie, recherchés et prévenus par ceux qui avaient besoin d'eux ou qui les craignaient, les princes asmonéens étaient devenus des personnages très différents des héroïques et modestes chefs de bande qui avaient fondé la grandeur de leur maison. Ils voyaient que, pour être forts et redoutés, il fallait régner sur un pays plus étendu que Jérusalem et ses environs. Un si petit territoire pouvait suffire à un pontife protégé par un empire militaire, ce n'était pas assez pour un prince indépendant, décidé à rester et à marcher de pair avec les autres souverains. Il fallait donc fonder un vrai et grand royaume, et pour y parvenir, c'était déjà une force que de pouvoir, au nom de traditions toujours vivantes, revendiquer l'ancien royaume de David et de Salomon. Devaient-ils, pour avoir plus de liberté dans leurs mouvements, abdiquer le pontificat? C'eût été très impolitique. C'est la dignité pontificale qui leur conférait l'autorité morale sur l'ensemble du peuple juif plus que jamais attaché à sa Loi religieuse et aux institutions sacerdotales qu'elle consacrait. Mais il était déjà facile de voir que fatalement le prince ferait tort au pontife, et réciproquement ; j'entends par là que les nécessités de la position du chef d'état seraient à chaque instant difficiles à concilier avec le caractère sacerdotal, et que ce caractère sacerdotal à son tour serait souvent une gêne et une entrave pour le prince. Le

grand-prêtre à Jérusalem devait donner l'exemple d'une stricte observation de la Loi, et nous savons combien les exigences de la Loi étaient compliquées en ce qui le concernait [1]. Était-il possible d'y rester toujours fidèle dans la vie des camps, dans les rencontres avec les princes et ministres étrangers, dans cette vie de palais qui était devenue celle d'une cour souveraine ? Les prescriptions alimentaires, sabbatiques, celles qui réglaient la pureté légale, pouvaient-elles toujours être observées dans ce commerce continuel avec des non-juifs? La richesse et la somptuosité étaient venues avec la grandeur politique. Déjà le prince-pontife Simon étonnait ses visiteurs par le luxe de son train de maison [2]. En un mot, les Asmonéens, après avoir été des chefs de parti, des *hégémones* de la plus grande originalité, tendaient à devenir des princes d'orient comme tant d'autres. Aux rudes vertus, au patriotisme désintéressé, à l'union fraternelle des fondateurs de l'indépendance, allaient succéder les mœurs relâchées, les compétitions violentes, la recherche passionnée du pouvoir.

Jean Hyrcan sut encore se maintenir à la hauteur de ses pères, bien que l'ambition ait fait de lui un conquérant despote et parfois cruel. On peut dire que politiquement il acheva leur œuvre. Mais ce fut sous son règne qu'éclata la division, depuis quelque temps latente, et qui, depuis lors, partagea le peuple juif en deux camps hostiles dont la rivalité se prolongea jusqu'aux derniers jours de la nation.

[1] Comp. Exode XXVIII, XXIX, XXX ; Lév. VIII, 22 suiv. ; X, 8-20 ; Nom. IV, 3-15 ; XVIII, 1-20, etc. Aaron est dans ces chapitres le prototype idéal du grand-prêtre, tel qu'il devait être et fonctionner après le retour de la captivité.

[2] I Macc. XV, 32 suiv.

Nous parlerons plus loin en détail des pharisiens et des sadducéens. Disons simplement ici que les pharisiens sont le parti de l'observation stricte et méticuleuse de la Loi, plus que jamais considérée comme l'âme et la raison d'être de la nation juive et qu'il faut préserver de toute infraction en y ajoutant, sous la direction des scribes, toute une quantité d'observances destinées à la protéger contre les violations possibles. Dans la pratique cette jurisprudence rabbinique se confond avec la Loi elle-même. Les sadducéens, au contraire, s'en tiennent à la Loi écrite à laquelle ils sont fort attachés. Car l'*hellénomanie*, le parti des « apostats » comme dit le premier livre des Maccabées, n'existe plus. Il a été balayé par la réaction nationale. Les sadducéens trouvent la Loi écrite très suffisante, ce qui les rend moins susceptibles, plus maniables, plus aptes à se plier aux nécessités d'un gouvernement, que leurs intraitables adversaires. Ils sont sacerdotaux, aristocrates et riches. On voit de quel côté devaient pencher les préférences des princes pontifes. Mais le pharisaïsme était un parti puissant, populaire, d'un rigorisme farouche, aisément scandalisé. C'est au nom de la Loi outragée par le roi de Syrie que l'insurrection nationale avait éclaté. Le pharisaïsme, étant le parti outrancier de la Loi, avait dû se réjouir du triomphe de ses défenseurs. L'état d'esprit qu'il supposait et qu'il propageait dans le peuple était le plus solide fondement de la suprématie de la maison asmonéenne. Jean Hyrcan, comme ses prédécesseurs, ménageait donc beaucoup les pharisiens. Il leur avait accordé que les travaux bruyants seraient suspendus pendant certains jours de fête. Il avait édicté des mesures tendant à ce que les Juifs scrupuleux pussent n'acheter au marché que des

denrées ayant subi la dîme (autrement on consommait la part appartenant à l'Éternel !). Mais plus l'indépendance nationale se consolidait, plus les exigences pharisiennes grandissaient. Il est naturel de penser que les deux tendances avaient dû faire aux nécessités de la lutte plus d'une concession temporaire. Mais la lutte était finie, et les insatiables dévots du pharisaïsme trouvaient qu'on ne faisait jamais assez dans le sens de leur rigidité formaliste. Une sourde opposition à la maison princière et à sa politique mondaine fermentait dans leurs rangs.

Jean Hyrcan, de retour à Jérusalem après une glorieuse campagne [1], avait invité à sa table les notabilités des deux partis qu'il se flattait de dominer et de contenir. Pendant le repas, il demanda à l'assistance — question toujours assez délicate quand c'est le prince lui-même qui la pose — s'il avait donné à n'importe qui des sujets de mécontentement. Les convives pharisiens répondirent qu'ils n'avaient pas à se plaindre (réponse déjà plus réservée que louangeuse), excepté un qui fit scandale. Ce frondeur déclara froidement que toutefois le prince ferait bien d'abdiquer le pontificat, vu que sa mère, pendant la guerre syrienne, avait été quelque temps prisonnière d'Antiochus. Or la loi excluait de la sacrificature l'homme né d'une union illicite (Deut. XXIII, 2), et on ne pouvait savoir au juste ce qu'il advenait de prisonnières au pouvoir de l'ennemi.

Jean se sentit profondément blessé de cette insinuation outrageante pour sa mère et pour lui-même. Il déféra l'insulteur au sanhédrin, conseil judiciaire suprême, dont la majorité paraît avoir été en ce moment de ten-

[1] Josèphe, *Ant.* XIII, x, 5-6.

dance pharisienne. Il fut peut-être encore plus mécontent de voir que ce tribunal n'avait condamné l'offenseur qu'à la flagellation et à la prison ; d'autant plus que l'enquête avait, paraît-il, démontré la fausseté du fait allégué par le coupable à l'appui de son étrange proposition. Depuis lors, Jean Hyrcan rompit avec les pharisiens. Il crut que cet incident lui révélait les dispositions antidynastiques du parti. Autrement, comment supposer qu'on pût à Jérusalem songer à séparer le pontificat du pouvoir souverain ? Ou bien le pontife ne serait que l'instrument du prince, ou bien il en serait le maître. Jean réserva donc depuis lors ses faveurs aux sadducéens, recruta de préférence parmi eux ses officiers civils et militaires, ses conseillers et ses juges. A sa mort survenue l'an 105, presque toutes les positions officielles étaient occupées par des sadducéens et c'en était fait de l'union juive[1].

Nous avons dû raconter avec quelques détails, tout en la résumant rapidement, cette première histoire des Asmonéens qui fut, après la constitution sacerdotale subsé-

[1] On peut trouver que c'est tirer de bien grosses conséquences d'un fait bien minime. Mais c'est une observation facile à vérifier que, dans l'histoire religieuse, les grands débats et les grandes ruptures pivotent souvent autour d'un détail ou d'une subtilité dont la postérité ne comprend plus l'importance, mais qui n'en ont pas moins passionné les contemporains. C'est le ι qui distinguait l'ὁμοούσιος de l'ὁμοιούσιος qui mit en feu la chrétienté du IVe siècle. C'est que ce ι était la pointe aigüe d'un grand conflit embrassant une quantité de questions très graves. Ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue chez nous quand nous faisons des couleurs d'un drapeau un motif de guerre civile ? De même, les différends entre pharisiens et sadducéens roulent à chaque instant sur des points si minuscules que nous avons de la peine à discerner ce qui pouvait rendre les disputes si âpres. C'est qu'au fond, sous chacune d'elles, s'agitait la question de savoir à laquelle des deux tendances appartiendrait la direction politique et religieuse de la nation.

quente au retour de la captivité, le second grand facteur de l'état mental, religieux et moral du peuple juif tel que nous le voyons au début de l'histoire évangélique. Nous la reprendrons au lendemain de la mort de Jean Hyrcan, commencement de décadence de son illustre maison. Pour continuer, il nous faut être suffisamment renseignés sur les institutions, les écoles, les partis, les croyances, qui déterminent désormais l'ensemble de la physionomie nationale. Autrement l'histoire évangélique serait comme suspendue en l'air, ne reposant sur rien.

CHAPITRE VIII

LES SCRIBES

Nous avons plus d'une fois déjà parlé des Scribes, en grec γραμματεῖς, en hébreu *sopherim*, « les hommes de l'écriture » ou « du livre ». Leur action sur le développement religieux et moral du judaïsme fut la plus puissante et la plus durable. Ce n'est ni à ses princes, ni à son sacerdoce que le judaïsme doit de s'être perpétué jusqu'à nos jours, c'est à ses scribes, pères du rabbinisme, et c'est le rabbin qui a ressuscité le judaïsme quand il y avait lieu de le croire mort à tout jamais avec ses prêtres et ses rois.

Livres à consulter : — Toutes les histoires générales du peuple d'Israël, celles d'Ewald, de Kuenen, de Jost, de Grætz, de Herzfeld, de Renan, de Schürer (pour les derniers siècles avant l'ère chrétienne), etc., peuvent être consultés avec fruit au chapitre des scribes (*Schriftgelehrten* en allemand, « savants en écriture »). On peut également se référer aux articles spéciaux de Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, de Strack dans la *Theol. Realencycloped.* de Herzog, 2e éd. ; de E. Stapfer dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger (v. aussi son livre intitulé *La Palestine au temps de Jésus-Christ*) ; de *Smith's Dictionary of Bible*, art. *Scribes.* — *La Bible* de Reuss, sous la rubrique *Légistes* de la table des matières. — Jost, *Das geschichtliche Verhæltniss der Rabbinen zu ihren Gemeinden* (dans le *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1850, pp. 351,

377. — J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, part. I, de Cyrus à Adrien. — Michel Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, 2e éd., 1860.

Il n'est pas question de scribes chez les Israélites avant la captivité. C'est depuis la restauration du peuple de Juda qu'on les voit apparaître, et c'est seulement à partir de la réforme d'Esdras et de Néhémie qu'on peut les considérer comme constituant une classe, une profession très caractérisée, ouverte à tous sans distinction de pauvres et de riches, de laïques et de prêtres, et, bien que sans pouvoir officiel, très recherchée, très puissante, exerçant une influence très marquée sur les esprits. Ils grandissent juste au moment ou le prophétisme diminue et disparaît. Les « hommes du livre » prennent la place des « inspirés ».

Pour comprendre ce changement, il faut toujours partir du fait que le zèle pour la Loi et sa stricte observation fut depuis la restauration, surtout depuis Esdras et Néhémie, malgré quelques moments de relâchement, le mobile par excellence de la piété juive. De cette observation scrupuleuse dépendaient la prospérité nationale et l'avènement de l'ère glorieuse qui devait couronner l'histoire. Les malheurs politiques ou autres provenaient toujours de ce que la Loi était enfreinte ou mal observée. Il est donc naturel qu'on cherchât tout d'abord le moyen de la faire bien connaître à tous les intéressés. Nous avons vu que, tout en contenant des parties plus anciennes, la Loi, telle qu'elle fut promulguée dans sa totalité quelque peu confuse par Esdras et maintenue par Néhémie, était sortie d'une longue élaboration opérée par des légistes volontaires sur la terre même de la Captivité. Ce n'était pas une petite

besogne que de la faire passer de la souveraineté théorique à l'application quotidienne. Il est vrai que le peuple en général, sans la bien connaître, était d'accord sur le principe et désirait s'y conformer. Esdras, qui porte le premier le nom de *scribe* [1], eut des assesseurs qui l'aidèrent à populariser et à expliquer cette Loi qu'on disait remonter tout entière à Moïse [2], et qui pourtant semble avoir été bien mal connue de ceux qu'elle aurait dû régir depuis plus de mille ans.

Cette Loi dite de Moïse était en réalité très sacerdotale. Elle établissait un clergé privilégié par droit de naissance, hiérarchisé sous la domination d'un prêtre unique, concentré autour d'un seul Temple, intermédiaire de droit divin entre le peuple et son Dieu, et appelé à intervenir dans une foule de cas de haute importance, aussi bien pour la vie privée que pour la vie publique (divorces, cas de lèpre, purifications rituelles, etc.).

Le sacrifice était l'essence même du culte dans toute l'antiquité, et l'interdiction de le célébrer ailleurs qu'au Temple de Jérusalem suppose un peuple resserré sur un territoire exigu, ce qui fut l'état du peuple juif longtemps encore après le retour de Babylone. Car à partir du moment où les Juifs se furent répandus sur un espace considérable, il ne fut plus matériellement possible de réunir plusieurs fois par an, comme l'exigeait la Loi, tous les Juifs autour de leur Temple pour y célébrer des fêtes qui duraient plusieurs jours de suite [3],

[1] Esdr. VII, 10, 12. — Néhémie VIII, 3, 7, 9.

[2] Néh. VIII et suiv.

[3] On admit des adoucissements. On se faisait représenter, on s'y rendait soi-même de temps à autre, les Juifs établis très loin devaient y aller au moins une fois dans leur vie. Mais évidemment ces atténuations forcées n'entraient pas dans les prévisions des législateurs.

et où les sacrifices tenaient une place de premier rang.

Mais la Loi n'était pas seulement sacerdotale. Par ses prescriptions touchant le sabbat, le mariage, la circoncision, les dîmes, surtout par celles qui concernaient les aliments et les conditions multiples de la pureté devant Dieu, elle descendait dans la vie privée, dans la vie quotidienne. Elle assujettissait le Juif fidèle à une quantité d'observances, grandes et petites, qui faisaient de lui une sorte de prêtre sans temple et qui, à la rigueur, — elles l'ont bien prouvé — pouvaient tenir lieu du culte sacerdotal proprement dit. Le Juif de Galilée ou de Galaad ne voyait le Temple que d'une façon intermittente, parfois à de longs intervalles ; mais tous les jours, mais chez lui, à l'ombre de son figuier et auprès de son bétail, il avait à s'acquitter de très nombreuses obligations imposées par la Loi. Le fait même que le Temple était trop loin pour tenir une grande place dans la vie pratique, rehaussait encore l'importance de ces rites domestiques et d'observation quotidienne.

Ce n'est pas tout. Quelque détaillée qu'elle fût sur certains points, la Loi ne pouvait tout prévoir ni tout dire. Prenons, par exemple, le commandement relatif au sabbat. On ne doit faire aucune œuvre ce jour-là, ni l'Israélite lui-même, ni sa femme, ni ses enfants, ni son esclave, ni son hôte, ni son bétail. Voilà le précepte dans son impérieuse généralité. Fort bien : mais où commence et où s'arrête le repos prescrit ? Il faut pourtant se lever, manger, marcher, parler, donner quelques soins indispensables au bétail, et que faire dans les cas de nécessité urgente où l'inactivité serait dangereuse ou cruelle ? Il est donc à désirer qu'une jurisprudence autorisée détermine ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, les précautions qu'il faut prendre, les limites qu'il

ne faut pas dépasser. Nous savons combien la piété, lancée dans cette direction dévote, est prompte à s'alarmer, subtile dans ses scrupules, partagée entre les exigences de la réalité et celle d'un précepte dont le caractère absolu impose à une religiosité timorée. Ce sera bien autre chose quand il faudra savoir au juste ce qu'il faut faire pour éviter les souillures involontaires, se préserver des êtres contaminés que l'on rencontre si souvent, se purifier quand par malheur on a perdu son état de pureté. Il y a là pour la casuistique un champ illimité.

Le zèle ardent pour la Loi devait donc inspirer le désir d'une jurisprudence, d'autant plus que ses dispositions s'étendaient à ce que nous appellerions le code civil et le code pénal. On se fût attendu à ce que les prêtres de Jérusalem n'eussent pas laissé à d'autres le soin de guider les fidèles dans cette application réglementée de la Loi. Il y en eut parmi eux qui le firent. Mais ils étaient concentrés autour du Temple et ils attachaient aux menus suffrages de la piété populaire moins d'importance qu'à l'accomplissement de leurs fonctions liturgiques. On serait tenté de croire que bientôt le clergé juif, le haut clergé surtout, s'endormit quelque peu dans la célébration régulière, rythmée, mécanique, des cérémonies du Temple, laissant à d'autres le soin d'enseigner. Rien n'interdisait aux laïques d'étudier et de commenter la Loi. Les prêtres ne pouvaient en prendre ombrage. Leurs privilèges étaient inattaquables ; plus la Loi serait connue, plus ils seraient respectés. La Loi consacrait ces privilèges d'une manière trop formelle pour que l'on pût même songer à les contester en son nom. Seul, le petit groupe essénien (v. plus loin chap. XI) osa se montrer réservé, hostile même, dans

ses rapports avec le sacerdoce et le Temple ; encore n'était-ce pas chez lui une question fondamentale. Le Temple, pour la grande masse, demeura l'objet d'une extrême vénération, à laquelle la distance ajoutait quelque chose d'idéalisant. Il s'en dégageait un reflet de lumière supramondaine, comme si le sommet de la montagne escarpée où il avait plu à l'Éternel d'attacher son nom, eût été le vestibule par lequel on entrait de plain pied dans le ciel. A Jérusalem on le touchait de plus près, on était plus familier avec tout ce qui s'y passait, et tout ce qui s'y passait n'était pas toujours très édifiant. Mais on aimait à contempler en lui le sanctuaire national, où le cœur du peuple élu battait en quelque sorte sur celui du Maître du monde. Le Temple était la marque visible de sa présence et la raison d'être de la cité. Car, depuis la restauration, Jérusalem n'existait plus que par et pour le Temple de Sion.

Il résultait pourtant de cet état de choses que le Temple demeurait dans sa majestueuse immobilité, planant au-dessus de la vie ordinaire et de ses vicissitudes continuelles, objet de visitations intermittentes et, pour un grand nombre, forcément rares, — tandis que, dans une sphère inférieure, mais plus intime, la piété populaire cherchait sa satisfaction jour après jour dans l'observation des pratiques légales. La Loi était par définition accessible à tous. Le code, ou plutôt les codes réunis, plus ou moins remaniés et amplifiés par Esdras et son école, formaient désormais un recueil, un livre, la *Thora*, que l'on copiait, qui se multipliait, que chacun pouvait étudier mûrement. Il y avait donc place pour les « hommes du livre » animés du désir de poursuivre l'œuvre d'Esdras et de ses assistants. Ainsi se forma la classe des scribes, sans hostilité contre le sacerdoce.

Elle compta même des prêtres dans ses rangs, mais ce ne fut pas en qualité de prêtres qu'ils en firent partie, et la distinction entre les scribes et le sacerdoce demeura entière. Ce qui contribua à maintenir la différence, c'est que, nous l'avons vu, les hautes familles sacerdotales furent les premières à se laisser gagner par les séductions de l'hellénisme et à donner l'exemple du relâchement dans l'observation puritaine de la Loi. Au contraire les scribes, par la nature même de leur vocation, se distinguèrent par leur irréprochable correction.

Tout naturellement aussi, parmi ces commentateurs laborieux et pointilleux en raison même de leur genre de travail, il y en eut qui acquirent une réputation et par conséquent une autorité qui leur valut un grand nombre de consultants et de disciples. Il se forma des écoles. Leurs directeurs furent de bonne heure salués du titre de *Rabbi*, littéralement « Mon seigneur, mon maître[1] ». De là vient le *rabbinisme*. C'est sous ce dernier nom que l'ancienne classe des scribes est venue jusqu'à nous. Son énorme travail, continué de génération en génération, s'est à la fin déposé dans le *Talmud* (l'Enseignement), sous ses deux formes, « Talmud de Jérusalem » et « Talmud de Babylone ». Mais ce recours à l'écriture n'est pas primitif. Ce qui caractérisait l'enseignement des premiers scribes chefs d'école, c'est qu'il était oral. Ils n'écrivaient pas et on n'écrivait pas sous leur dictée. Ce qui fait supposer que le nombre de ceux qui savaient lire et écrire était encore très res-

[1] De *Rab*, « maître », « seigneur », par opposition au serviteur, à l'esclave. Le titre de νομικοί, « légistes, *jurisperiti* » (Matth. XXII, 35 ; Luc VII, 30 ; X, 25, etc.) ou de νομοδιδάσκαλοι, « docteurs de la Loi » (Luc V, 17 ; Act. V, 34) est très exact aussi, mais plus récent et d'emprunt gréco-romain.

treint. L'écriture n'était donc pas encore un moyen bien pratique d'instruction populaire. La mémoire était seule chargée de transmettre l'enseignement et, comme toujours en pareil cas, on arrivait à des résultats étonnants pour nous, habitués que nous sommes à toujours compter sur l'écriture pour nous rappeler exactement les choses. Cette remarque aura son importance quand il s'agira de rechercher la nature des sources premières de l'histoire évangélique. Cet enregistrement, confié à la seule mémoire, fait partie d'un ensemble de coutumes, de routines, de tours d'esprit, d'aptitudes et de faiblesses, que notre état de civilisation a fait oublier. La transmission orale a donné naturellement une grande force au principe de *tradition* dont au fond elle était déjà la fille, et elle a favorisé la tendance à antidater, à reporter très loin dans le passé ce qui était en réalité d'origine relativement récente. De là, la propension à reconnaître à la jurisprudence des scribes une antiquité, une valeur semblables à celles qu'en vertu du même principe on attribuait à l'ensemble de la Loi. Les scribes eux-mêmes se croyaient les échos de voix sortant de l'antiquité mystérieuse. La critique historique était profondément inconnue.

Le traité talmudique intitulé *Pirke Aboth* (« sentences des pères »), un des plus anciens de la massive collection, nous a transmis le point de départ convenu, sans aucune valeur historique, de cette théorie traditionnelle : « Moïse, nous dit-il, a reçu la Loi sur le Sinaï et « l'a transmise à Josué. Josué l'a transmise aux Anciens ; « les Anciens aux Prophètes ; les Prophètes aux hom- « mes de la Grande Assemblée (ou Grande Synagogue). « Ceux-ci posèrent trois maximes : Soyez réfléchis dans

« vos jugements, faites beaucoup de disciples, et plan-
« tez une haie autour de la Loi[1]. »

Depuis lors, il est question des docteurs qui ont été les directeurs éminents de la transmission et du commentaire. Le premier fut Simon le Juste, le dernier de la Grande Synagogue (vers 230 av. J.-Ch.), et son enseignement se résumerait dans cette maxime : « Le monde « repose sur trois choses, la Loi, le culte et la bienfai- « sance. » Son successeur fut un certain Antigone de Socho dont la sagesse se condensait dans ce précepte qui pourrait bien par exception sentir l'influence grecque : « Ne ressemblez pas aux serviteurs qui servent « le maître en vue d'un salaire, mais à ceux qui s'acquit- « tent de leur service sans égard au salaire, et que la « crainte de Dieu soit toujours parmi vous. »

A partir de cet Antigone et sans que nous soyons renseignés sur les causes de ce phénomène, les dynastes de l'enseignement rabbinique se suivent deux par deux. Le plus probable est que cette dualité dénote une divergence de points de vue et de tendance, qui toutefois n'aboutissait pas à un schisme proprement dit. Ainsi nous voyons annoncer le couple José ben-Joézer et José ben-Jochanan. Ce dernier, sans doute le plus rigide, doit avoir été un misogyne, car le résumé de son

[1] C'est évidemment sur des passages tels que Nom. XI, 16, 25 et quelques autres qu'était fondée cette idée d'un corps d' « Anciens », *seniores*, « sénateurs », qui aurait servi d'intermédiaire entre Josué et les prophètes. Il n'y a aucune trace d'un corps d'Anciens d'Israël dans la période des Juges. Les prophètes, jusqu'aux environs de la Captivité, s'occupent de tout autre chose que des lois du Pentateuque telles qu'elles nous sont parvenues. — La *haie*, qui doit protéger la Loi, c'est l'ensemble des pratiques, des précautions, des définitions de détail, suggérées par la sagacité des commentateurs pour prévenir les transgressions résultant de l'ignorance ou de l'indécision. — Nous parlons plus loin de la Grande Synagogue.

enseignement est ainsi formulé : « Ne converse pas « trop avec les femmes. C'est déjà inconvenant avec sa « propre femme, bien plus encore avec la femme d'un « autre. C'est pourquoi les sages disent : « Celui qui « cause inutilement avec une jeune femme s'attire du « malheur, se détourne de l'étude de la Loi et finalement « l'enfer est son partage. »

Viennent ensuite Josua ben-Parochia et Nittai d'Arbèle. — Judas ben-Tabbaï et Simon ben-Schetach[1]. — Schemaia et Abtalion (Simeas et Pollion de Josèphe). A chacun de ces vieux sages la même tradition fait remonter deux ou trois sentences qui doivent avoir résumé leur sagesse, mais qui n'ont rien de bien saillant. — Les deux chefs d'école du temps d'Hérode-le-Grand, précédant de peu par conséquent l'ère chrétienne, furent Hillel et Schammaï. Bien que les données vraiment historiques sur l'un et sur l'autre soient très insuffisantes, la tradition est probablement dans le vrai quand elle nous représente le premier comme partisan d'une interprétation douce et humaine de la Loi et le second comme beaucoup plus sévère dans ses commentaires et ses règles pratiques. C'était un rude observateur de la lettre. Le traité talmudique *Sukka* (II, 8) prétend que, sa belle-fille ayant donné le jour à un enfant au moment de la fête des Tabernacles[2], Schammaï fit enlever le toit de la chambre et étendre du feuillage au-dessus du lit de l'accouchée, pour que le nouveau-

[1] Toute chronologie manque dans le *Pirke Aboth* pour nous fixer sur l'époque où fleurirent ces vénérables couples. Mais le dernier nommé fut honoré des sympathies de la reine Alexandra, femme d'Alexandre Jannée (voir plus loin chapitre XIV), ce qui nous reporte à la période 105-70 avant notre ère.

[2] On vivait à cette occasion pendant une semaine en plein air sous des toits de verdure.

né fût en règle avec la Loi dès les premières heures de sa vie.

Il y avait donc à cette époque une double tendance parmi les Scribes, l'une plus indulgente, l'autre plus rigide. Les *Pirke Aboth* attribuent à Hillel comme sentence favorite ces paroles : « Sois un disciple d'Aaron, « ami de la paix et la procurant, aime les hommes et « attire-les à la Loi. » On lui fait honneur aussi d'avoir ainsi formulé le sommaire de la Loi : « Ce que tu n'ai« merais pas qu'on te fît, ne le fais pas à autrui. »

On peut tirer de ce rapide aperçu la conclusion que dans les écoles des scribes on cherchait volontiers à résumer dans une expression concise la substance des préceptes de la Loi commentés par ces infatigables juristes. Mais il est très difficile de voir un rapport quelconque entre leurs maximes générales et les applications déterminées qu'ils faisaient des préceptes légaux. Les sommaires répondaient sans doute à un besoin né lui-même de leur genre d'enseignement. La casuistique, alors comme toujours, multipliait tellement les questions, les distinctions, les analogies, les *licita* et les *illicita*, qu'on se perdait dans un monceau de décisions, qui, de plus, n'étaient pas toujours identiques. On pouvait discuter longuement la question de savoir jusqu'à quel point il était permis de manger un œuf pondu le jour du sabbat; ou bien si, ce même jour, celui qui était monté sur une échelle pour inspecter son colombier, pouvait la déplacer pour regarder par une autre ouverture; ou bien si le filet d'eau tombant d'un vase pur dans un vase impur ne communiquait pas la souillure au premier[1], et ainsi de suite à l'infini.

[1] Schürer, *Gesch. der Jud. Volkes im Zeitalter J. Christi*, citations talmudiques, II, p. 298.

C'étaient surtout les obligations sabbatiques, les dîmes, les cas matrimoniaux, les prescriptions relatives à la souillure, qui donnaient lieu à discussion et à décision [1]. Nous parlerons aux chap. XII-XIII d'objets

[1] La *pureté légale*, qu'il faut distinguer de la *pureté morale*, bien que parfois elles se confondent, est le trait dominant de la religion juive pendant les siècles qui précédèrent l'ère chrétienne. L'idée centrale des innombrables observances qui s'y rattachent, c'est que l'état d'impureté sépare de Dieu, de Jahvé, qui par essence est pur (lumineux, igné) et antipathique à tout ce qui ne l'est pas. Or, sous la rubrique générale de « souillures à éviter », on fit rentrer quantité d'interdictions dont beaucoup n'ont aucune valeur morale et proviennent de très vieilles coutumes ou croyances ataviques, de répulsions ou de préjugés tenant à la race, probablement aussi de débris d'anciens rituels jahvistes ou non, tombés en désuétude ; quelquefois — pas toujours — de précautions motivées par les exigences bien ou mal entendues de la santé publique.

Par exemple, les lépreux, ceux qui émettent volontairement ou non certaines sécrétions, les femmes au moment des menstrues ou pendant un nombre déterminé de jours après leurs couches, sont impurs. Il y a des aliments dont l'usage rend impur, tels que la chair du porc, celle du lièvre, du chameau, de l'âne, des reptiles, des poissons sans écailles (anguilles, lamproies), de bon nombre d'oiseaux, celle aussi des animaux considérés comme *purs*, mais qui n'ont pas été mis à mort conformément aux règles. Car il est défendu de se nourrir de sang, le sang étant la vie, et la vie étant à Dieu. Tout cadavre animal grand ou petit, le cadavre de l'homme en premier lieu, souille quiconque le touche. Les murs et les vêtements présentant certains phénomènes de concrétion ou de suintement sont tenus pour « lépreux » et souillent. Il suffit d'indiquer ces principales dispositions de la Loi attribuée à Moïse pour ce qui concerne la pureté *légale*, c'est-à-dire conforme aux prescriptions de cette loi. Disons seulement qu'elles allèrent toujours en se raffinant dans leurs applications et qu'elles étaient déjà très raffinées au temps de l'histoire évangélique. Les scribes et leurs disciples pharisiens poussaient jusqu'à la dernière minutie les exigences en matière de pureté légale, et la tendance ne fit que s'accentuer pendant la période talmudique où elle donna lieu à toute une casuistique des plus pointilleuses.

Le plus grave était que l'impureté légale était contagieuse. Elle

plus importants, des doctrines nouvelles qui, sous le couvert du traditionalisme rabbinique, s'introduisirent dans le judaïsme et y acquirent droit de cité.

En pareille matière il ne faut pas identifier les théories alambiquées et les subtilités de l'école avec la pratique populaire. Celle-ci ne saurait toujours se conformer, à supposer qu'elles soient connues, à toutes les minuties d'une casuistique savante. Mais quand la multitude partage au fond le principe au nom duquel ses conducteurs religieux subtilisent, elle subit l'empreinte de leur raffinement, elle raffine elle-même de son mieux pour se rapprocher de la correction idéale. Les scribes avaient, pour façonner le peuple juif à leur guise, une institution incomparable, la *synagogue*, dont nous devons maintenant nous occuper.

se gagnait au simple contact du sujet impur. Tout incirconcis, tout payen était impur, et son seul attouchement souillait le Juif. Les viandes sacrifiées aux faux dieux, les denrées non-dîmées qu'on risquait d'acheter aux marchés transmettaient leur souillure, ainsi que tout ce qui avait touché la personne ou la chose impure, lits, meubles, sièges, vases, vaisselle, vêtements. Sans doute il y avait des recettes de purification qu'il fallait s'appliquer pour sortir de l'état d'impureté, le plus souvent des ablutions ou des immersions. Les zélés y recouraient même préventivement. Mais on comprend combien la piété ainsi comprise pesait lourdement sur la vie quotidienne.

CHAPITRE IX

LA SYNAGOGUE. — LES LIVRES SAINTS

La Synagogue est sans contredit la plus féconde et la plus caractéristique des institutions propres au judaïsme. Il serait difficile d'en exagérer l'importance historique. La synagogue a fondé le culte public sans sacerdoce et sans sacrifice, ce qui fut une innovation absolue, l'antiquité n'ayant jamais rien conçu de pareil, et les Gréco-Romains qui virent se multiplier les synagogues juives n'eurent pas la moindre idée de l'avenir impliqué dans cette institution. Les Juifs contemporains eux-mêmes le pressentirent à peine, et surtout ne s'imaginèrent jamais que la synagogue dût un jour remplacer le Temple et même le suppléer avantageusement. C'est la synagogue pourtant qui a démontré la possibilité de nourrir le sentiment religieux collectif uniquement par des prières, des lectures pieuses, des instructions, des chants religieux. Elle a, par cela même, purifié l'hommage rendu à Dieu de ces tueries sanglantes qui impriment leur cachet répugnant sur les plus belles cérémonies religieuses du monde ancien. La synagogue a été une institution foncièrement démocratique, une école de démocratie, personne n'exerçant dans son sein l'auto-

rité absolue, la communauté s'administrant elle-même par le ministère de ses représentants, « anciens », *Zekénim*, qui ne tiraient leurs pouvoirs que d'elle seule. Elle a propagé l'école primaire comme son annexe indispensable, destinée à donner à ses membres les connaissances nécessaires à l'accomplissement intelligent de leurs exercices religieux. Elle a donné naissance à la prédication régulière, en tant qu'élément normal du culte public. Une liturgie très simple lui suffit. Enfin la synagogue peut dire sans aucune exagération qu'elle est la mère de l'église chrétienne, et celle aussi de la mosquée musulmane. Elle fut pour Jésus et ses apôtres un de leurs principaux moyens d'évangélisation, et les premières communautés chrétiennes furent des décalques de ces communautés juives dont la synagogue était le centre visible et vivant.

Livres à consulter : Vitringa, *De Synagoga vetere*, libr. III. Franeker, 1696. — J.-C. Carpzov, *Apparatus historico-criticus*, Leipzig, 1748, pp. 307-326. — Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortrœge der Juden*, 1832, pp. 1-12 ; 329-360. — Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, III, pp. 129-137, 183-226. — Jost, *Geschichte des Judenthums*, I, 168 suiv. — Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, II, 231-238. — De Wette, *Lehrbuch des Hebr.-Jüd. Archæologie*, 1858. — Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, art. *Synagogen*. — Plumptre, *Smith's Dictionary of the Bible*, art. *Synagogue*. — Leyrer, même art. dans l'*Encyclopédie théologique* (all.) de Herzog, 2e édit. — M. A. Vabnitz, même art. dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberg. — Reuss, *La Bible*, v. la table des matières, au mot *synagogues*. — Schürer, *Gesch. der Jud. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 356-382. — E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*

Comme notre mot *église*, la synagogue désignait en même temps le bâtiment servant aux réunions et la communauté qui s'y réunissait. En hébreu *keniseth*, « assemblée », aram. *kenishata,* grec συναγωγή, la syna-

gogue fut simplement à l'origine la réduction à l'usage du peuple de la « maison d'enseignement », *beth hamidrash*, où l'on allait s'instruire aux pieds des scribes en renom (Act. XXII, 3). Ils s'agissait également dans les deux genres de réunion de s'éclairer sur la teneur et le vrai sens de la Loi. Toutefois, et en raison de son caractère plus populaire, l'exercice de la synagogue s'adressait plus directement aux sentiments pieux et au besoin d'adoration. Il n'est pas question de synagogues dans l'Israël antérieur à la captivité [1]. Pendant l'exil, il va de soi que les Juifs fidèles, privés de leur Temple et ne pouvant sacrifier ailleurs, aimèrent à se réunir entre eux, là où cela leur était possible, pour se consoler ensemble, s'affermir dans leurs espérances communes et dans la foi qui les leur inspirait [2]. A la restauration l'intérêt premier se porta sur la reconstruction du Temple et le rétablissement du culte sacrificiel. Mais le germe de l'institution synagogale avait été déposé par les circonstances antérieures et de nouveaux besoins le vivifièrent. Le zèle pour l'étude et l'observation correcte de la Loi ne se trouvait pas soutenu par la réfection pure et simple du Temple. Il se forma des associations, des communautés, pour travailler ensemble à cette fin désirée, que les scribes poursuivaient aussi,

[1] On doit cependant se demander si les « écoles de prophètes » mentionnées II Rois n'avaient pas déjà provoqué l'institution de quelque chose d'approchant. Comp. II Rois IV, 23, dont le texte laisse entrevoir qu'il se tenait des réunions pieuses autour du prophète Élisée à certains jours de fête, notamment les jours de sabbat. Mais cette indication est tout à fait isolée, et bientôt la ruine du royaume du Nord devait emporter l'institution, si tant est qu'elle fût fondée. Dans le royaume de Juda il n'y en a pas trace avant la Captivité.

[2] Comp. à ce propos Ézéch. VIII, 1 ; XIV, 1 ; XX, 1.

mais d'après une méthode trop savante pour le vulgaire. Le titre de *zekénim*, *seniores*, πρεσβύτεροι, « presbytres »[1] ou « anciens », que portaient les directeurs de ces associations, était aussi celui des magistrats ou conseillers de la ville ou du village. Les « anciens » de la synagogue avaient la surveillance des membres qui la composaient, la gestion des intérêts communs, la police des réunions, un pouvoir disciplinaire assez étendu. Nous ne savons pas exactement comment ils étaient nommés. Les idées du temps en matière de représentation n'avaient pas la rigueur de nos idées modernes. Le plus probable, c'est qu'une fois constitué le conseil se recrutait par cooptation. L'essentiel, c'est qu'il était considéré par la synagogue et au dehors comme son représentant et son fondé de pouvoirs. Ce n'était pas un droit divin comme celui du prêtre.

L'un des anciens présidait comme « archisynagôgos », *rosch akineseth*, et veillait spécialement à la régularité de l'exercice religieux. C'est lui qui désignait dans l'assemblée la ou les personnes appelées à lire et à commenter les livres sacrés ou à prononcer les prières communes[2]. On pouvait aussi lui demander de s'acquitter de ces fonctions. Parmi les autres anciens, il y avait un *aumônier* (origine du diaconat chrétien), et au-dessous d'eux un personnage important, le *hazzan ha kineseth*, « le serviteur de la synagogue », chargé de la garde des rouleaux sacrés, de l'exécution des peines disciplinaires (pouvant aller jusqu'à la flagellation), et maître d'école des enfants.

[1] C'est du mot *presbytre* que vient notre mot *prêtre*, qui a, comme on le voit, perdu son sens laïque primitif pour revêtir une signification sacerdotale bien différente.

[2] Comp. Luc IV, 17.

On rencontre encore aujourd'hui dans l'ancienne Galilée des ruines de synagogues remontant jusqu'aux origines chrétiennes[1]. Leur forme était très simple, celle de la basilique, un carré long, précédé souvent d'un portique. On y entrait par trois portes, celle du milieu étant la plus grande. L'intérieur était divisé en trois nefs ou par des rangées de colonnes. Il n'y avait pas d'autel, puisqu'on ne devait pas y sacrifier ; à la place s'élevait la *Théba*, l'espèce d'armoire où le hazzan déposait les livres saints. A quelque distance, une plate-forme s'élevait un peu au-dessus du sol, portant un pupitre pour celui qui devait lire et expliquer le texte sacré. Des lampes, des trompettes (l'instrument sacré du judaïsme) pour annoncer les jours de fête ou le commencement du culte, quelques bancs, au moins pour les notables, complétaient ce modeste mobilier. Cette simplicité, contrastant avec les pompes du Temple, plaisait aux esprits assez religieux pour préférer à toute forme matérielle le culte en esprit où la pensée doit se concentrer sur l'Invisible.

De bonne heure et sans doute à l'imitation des premières synagogues sur lesquelles les autres se modelèrent, une espèce de liturgie ou d'agenda régla les exercices de l'assemblée. Il fut admis que le jour du sabbat serait particulièrement choisi pour les réunions synagogales, sans préjudice d'autres jours fériés de la semaine ou de l'année. Mais la réunion hebdomadaire fut tenue pour fondamentale. Ce n'était pas une « œuvre interdite » que de s'adonner à l'étude de la Loi de Dieu, et le sabbat juif y perdit quelque chose de sa morosité. Cela déjà devait pousser à entourer l'instruction propre-

[1] Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 761-783.

ment dite d'actes religieux de manière qu'elle se rapprochât d'un culte. Bien que nous soyons mal renseignés par la tradition talmudique sur l'époque précise où cette évolution s'opéra, il y a des motifs de penser que la nature et la succession liturgique des divers exercices de piété que nous allons énumérer remontent haut. Elles étaient achevées dans leurs parties essentielles, lorsque commença l'ère chrétienne.

Le culte s'ouvrait par la belle profession de foi israélite connue sous le nom de *schema*, « écoute », le mot par lequel elle commence : « Écoute, Israël, « l'Éternel notre Dieu est le seul Éternel, et tu aimeras « l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, etc. ». Cette profession publique se composait surtout de la réunion des passages empruntés aux livres du Deutéronome VI, 4-9 ; XI, 13-21 et des Nombres XV, 37-41 [1]. Elle relève encore fortement le caractère « jaloux » du Dieu d'Israël pour motiver la défense d'en adorer d'autres. Ceci est un trait fort ancien. Du reste le schema est visiblement dominé par le principe qu'avant tout et par dessus tout la connaissance et l'observation de la Loi sont les devoirs essentiels, imprescriptibles, de tout véritable enfant d'Israël.

D'autres prières étaient encore prononcées devant la Théba par un des assistants que désignait le chef de la

[1] On peut voir un rappel du commencement du *schema* dans la réponse de Jésus au scribe, Marc XII, 29-30. Josèphe, qui mentionne aussi le *schema* (*Ant.* IV, VIII, 13), le croit si ancien qu'il en rapporte la rédaction à Moïse lui-même (comp. *ibid.* 4). Il ne faut pas le confondre avec une autre production de la piété juive, très populaire aussi, bien que d'une inspiration moins élevée, les *schemôné esré*, « les dix-neuf bénédictions ». C'est une prière longue, un peu diffuse, contenant un vœu pour la venue du Messie et un autre pour le châtiment des injustes.

synagogue. L'assemblée debout intervenait de temps à autre par des « répons », surtout par l'*amen*, « ainsi soit-il », *ita fiat*, qui a passé dans les liturgies chrétiennes.

Venait ensuite la lecture de deux portions des Livres sacrés, l'une prise dans les livres de la Loi, l'autre dans ceux des prophètes. La Loi était découpée en sections, de manière qu'en trois ans elle fût lue et expliquée d'un bout à l'autre. On appliquait un procédé du même genre aux textes prophétiques[1]. L'hébreu classique n'étant plus compris du peuple qui parlait araméen, il y avait des *targums* ou versions en langue vulgaire, pour que tous les assistants comprissent bien ce qu'on avait lu[2]. On traduisait la Loi verset par verset; quant aux prophètes, on en traduisait trois versets à la fois, ce qui montre le prix supérieur qu'on attachait à l'intelligence exacte de la Loi. Cette lecture était suivie d'une explication et d'une exhortation en rapport avec les paroles lues. C'est l'origine du sermon et de l'homélie.

L'exercice se terminait par la *Bénédiction* qui se lit Nom. VI, 22-27. Quand un prêtre se trouvait dans l'assistance, c'est lui qu'on invitait à la prononcer. A défaut d'un prêtre, un laïque la récitait, mais en lui donnant la forme d'une prière.

Il est facile de comprendre qu'une organisation si simple, une liturgie si peu compliquée, un culte qui, tout en révérant le sacerdoce, se passait si bien de

[1] C'est cette manière de régler les exercices de la synagogue qui nous explique comment Jésus, qui n'était ni prêtre ni scribe, enseigna souvent dans les synagogues de son pays natal. (Matth. IV, 23; Marc I, 21; VI, 2; Luc VI, 6; XIII, 10; Jean VI, 59; XVIII, 20). Voir en particulier l'incident raconté Luc IV, 14 suiv.

[2] Il faut d'ailleurs se rappeler que les deux idiômes se ressemblaient beaucoup.

prêtre, qui coûtait si peu, qui n'avait pas même besoin d'un édifice, — à la rigueur une simple salle suffisait — que la synagogue, en un mot, ait procuré au judaïsme une puissance extraordinaire de consolidation et d'expansion. Partout où le Juif porta ses comptoirs et ses industries, la synagogue s'ouvrit d'elle-même. En Palestine elle fut le grand agent de pénétration qui atteignit ces sous-sols de la population que l'éloignement du Temple unique eût laissés dans l'irréligion ou dans l'indifférence. La connaissance de la Loi, des évènements qu'elle suppose, était très répandue. Dans les plus petits villages, la synagogue alimentait des entretiens, des réflexions, des discussions, dont l'objet nous paraîtrait souvent bien puéril, mais pas toujours, et qui, en fin de compte, élevaient les esprits au-dessus des futilités et des grossièretés de la vie matérielle.

Le malheur est que le genre pédantesque et méticuleux des scribes enlevait à l'institution une bonne partie de ses mérites. Bien que moins scolastique nécessairement que dans les grandes écoles rabbiniques, l'enseignement des synagogues cherchait à imiter celui que les maîtres donnaient aux disciples assis à leurs pieds. Les scribes de profession jouissaient naturellement d'une grande autorité dans ces réunions pieuses, quand ils y assistaient; en leur absence, il ne manquait pas de zélateurs de la Loi qui s'efforçaient de se conformer à leur manière de raisonner, de subtiliser, de raffiner sur les pratiques légales. Le pharisaïsme, qui n'était au fond que le parti de la rigoureuse observance telle que les scribes l'enseignaient, dominait dans les synagogues, et la piété populaire n'y gagnait ni en sérénité ni en vraie moralité. Le fardeau des pratiques était très lourd, très asservissant, la peur continuelle de la souillure

était énervante, et la casuistique a toujours été un grand excitant au péché.

C'est ici le moment de dire quelques mots de cette « Grande Synagogue » dont l'histoire juive convenue nous parle comme d'une espèce d'Assemblée Constituante qui, nantie de la tradition remontant à Moïse, aurait depuis la restauration jusque vers le milieu du régime égyptien, organisé ou plutôt réorganisé le judaïsme tel que nous le connaissons. C'est à elle que seraient dues une quantité de prescriptions rabbiniques et en particulier le choix définitif, la mise à part et la collection canonique des livres qui composent l'Ancien Testament ou Bible hébraïque. Il a été prouvé que, dans tous les cas, elle n'a pas eu cette fonction officielle et législative que la tradition talmudique lui attribue. On ne voit pas la moindre trace de son existence dans les documents historiques. M. Kuenen a montré avec une grande vraisemblance [1] que l'origine de cette légende doit être cherchée Néhém. VIII-X où il est question de grandes assemblées populaires, en présence desquelles la Loi fut lue et expliquée par Esdras et ses assesseurs. Rien pourtant ne ressemble moins à un corps constitué comme une sorte de concile permanent, investi du droit de légiférer souverainement sur les croyances et les institutions religieuses. Mais la tradition rabbinique s'empara de cette idée abstraite d'une « grande assemblée » qui avait marqué le commencement de l'ère de la Loi et en fit la « Grande Synagogue », à laquelle ensuite on rapporta un grand nombre de décisions dont on ignorait ou

[1] *Over de Mannen der Groote Synagoge*, Amsterdam, 1876. Comp. Schürer, *ouv. cit.* II, pp. 291-292.

dont on voulait reculer le plus possible la date. En particulier l'assertion que la Grande Synagogue aurait *bouclé*, selon l'expression admise, le *canon* ou la liste *ne varietur* des Livres saints est démentie par le fait même que ce canon renferme plusieurs écrits tels que le Livre de Daniel, l'Ecclésiaste, bon nombre de Psaumes, la Chronique de Jérusalem, décidément postérieurs à ce prétendu concile. La Grande Synagogue est l'expression quasi-mythique de ce travail obscur, persévérant, collectif, qui s'opéra par les soins des scribes, disciples et continuateurs d'Esdras pendant la période de lente formation qui suivit la restauration et sur laquelle nous avons si peu de renseignements. Tout ce qu'on pourrait conjecturer, c'est que, dans ce temps qui est aussi celui où l'institution des synagogues se répandit et se régularisa, il y eut peut-être à Jérusalem une synagogue plus vite, plus complètement organisée que les autres, comptant parmi ses membres des scribes réputés, et qu'on se plut à imiter — à peu près comme dans notre seizième siècle les églises réformées de langue française adoptèrent volontiers la « manière et fasson » de célébrer le culte divin, c'est-à-dire la liturgie, de Genève, sans reconnaître pour cela à l'église de cette ville la moindre supériorité hiérarchique ou dogmatique.

Mais s'il n'y eut pas de Grande Synagogue pour dresser la liste des Livres Saints, des livres seuls en possession de la dignité canonique pour le présent et l'avenir, il est certain en revanche que c'est aux synagogues qu'il faut attribuer la formation pour ainsi dire spontanée d'un recueil canonique, c'est-à-dire d'une collection de livres revêtus d'une autorité spéciale, servant de guide et de règle à la croyance. Ceci demande aussi quelques éclaircissements.

C'est une loi de l'histoire religieuse que toute religion supérieure, se rattachant à un ensemble de faits historiques ou tenus pour tels, soucieuse de conserver son véritable caractère, cherche, au bout d'un temps qui peut varier, à se garantir au moyen du livre contre les altérations graves et la déperdition continue dont la transmission purement orale ne saurait la préserver. Le livre ou les livres qui doivent remplir cet office de conservation à travers les âges deviennent ses « livres sacrés ». Bientôt la vénération particulière dont ils sont l'objet leur confère un caractère divin. On les croit inspirés d'en haut. Leur prétention, légitime ou fictive, de remonter jusqu'aux premiers jours de la religion intéressée ou d'en marquer avec autorité l'évolution providentielle, est la condition première du privilège qui leur est reconnu. Mais il va de soi que cette prétention n'est admise pendant la période où leur sélection s'opère que si leur contenu en général est d'accord avec les croyances et les sentiments qui prédominent alors. Ils sont les témoins à proprement dire de la croyance du temps de leur adoption. Il pourra en être autrement lorsqu'ils auront été revêtus de cette autorité spéciale qui en fait des livres à part et essentiellement révélateurs. Le nimbe dont ils seront alors entourés troublera souvent le regard de la postérité hors d'état de leur appliquer une critique impartiale et savante. On pourra se faire à leur sujet d'étranges illusions, y voir ce qui n'y est pas, n'y pas voir ce qui y est, édifier sur leurs textes mal compris ou arbitrairement rapprochés des doctrines étrangères à l'esprit de leurs auteurs. Mais le texte permanent maintient toujours la possibilité d'une interprétation plus rigoureuse et d'un rétablissement du sens réel.

Ce n'est pas en vertu des délibérations d'un corps

constitué que se forme une collection de livres sacrés. C'est par un assentiment collectif, spontanément accordé, c'est par le fait même que le très grand nombre des fidèles se complaît à les lire, à les entendre lire et à les méditer, c'est par une sorte de sélection tacite ou de plébiscite inconscient, passant peu à peu à l'état de fait accompli. C'est la postérité qui arrête plus tard la liste désormais immuable de ses livres sacrés. Les premiers lecteurs n'y pensent pas encore. Il y a donc une période indéfinie pendant laquelle le nombre de ces livres peut diminuer ou s'accroître. Avant qu'une autorité reconnue quelconque déclare le canon définitivement clos, il peut encore s'allonger dans les mêmes conditions que celles qui ont présidé à l'adoption des premiers livres faisant autorité. De ce simple aperçu que nous ne saurions développer en ce moment avec les détails et les justifications qu'il comporte, nous nous bornons à tirer cette double conséquence : 1° Ce furent les synagogues, leurs besoins, leurs préférences, leur adhésion collective, qui conférèrent à un certain nombre de livres le privilège de l'autorité normative ; 2° la liste de ces livres privilégiés, ce que nous appelons le *Canon de l'Ancien Testament*, n'était pas officiellement close dans le siècle qui précéda l'ère chrétienne, encore moins dans les siècles antérieurs : elle pouvait encore s'enrichir, du moins théoriquement. Si nous parlons de livres canoniques dans l'histoire évangélique, ce ne peut être que dans le sens de leur reconnaissance comme livres sacrés et faisant autorité dans les écoles et les synagogues juives de ce temps-là.

A consulter pour l'histoire du canon juif : Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, VII, p. 403 suiv. — Zunz, *Die gottesdienst Vortræge der Juden*. — Reuss, *La Bible*, aux rubriques *Canon* et *Testament*. —

En général les Dictionnaires et Encyclopédies théologiques allemandes et anglaises. — Michel Nicolas, art. *Canon juif* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger. — Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalt. J. Christi*, II, p. 248 suiv.

A partir du moment où la Loi définitivement codifiée eut été lue devant le peuple juif par Esdras et où le peuple réuni en grande assemblée eut juré de l'observer fidèlement, il y eut déjà un livre sacré juif, la Loi elle-même avec l'encadrement de forme historique dont elle est entourée [1]. La Loi passant pour une dictée divine, son autorité s'étendit aux récits qui lui étaient connexes. Le Pentateuque ou les cinq livres dits de Moïse, formés de l'agrégation de plusieurs documents réunis en un récit d'apparence suivie, en un mot la *Thora* fut le premier livre sacré. On en retrancha le livre dit de Josué, qui en est pourtant la continuation et la fin, parce que la Loi était censée remonter toute entière à Moïse, et qu'après la mort du législateur, elle devait être considérée comme achevée. On ne fit pas trop d'attention à ce fait que les derniers versets du Deutéronome, cinquième et dernier livre, racontent la mort du même Moïse à qui devait être attribué tout l'ensemble; ou bien, si on le remarqua, on se tira d'affaire en disant que Moïse les avait sans doute écrits d'avance par ordre de Dieu.

Tel fut le premier livre sacré, commenté et amplifié dans les écoles des scribes, lu et expliqué dans les synagogues, vénéré par le peuple comme une révélation continue. Cette étude, ces explications conduisaient d'elles-

[1] Il importe peu qu'après Esdras il y ait eu encore quelques retouches, adjonctions ou modifications. Elles peuvent être intéressantes pour la critique, elles sont de trop minime importance pour que nous ayons besoin d'en tenir compte en ce moment.

mêmes à consulter et à commenter aussi ceux que l'on regardait comme les continuateurs de Moïse, les anciens prophètes dont on possédait quelques discours et auxquels on faisait remonter quelques ouvrages historiques rédigés dans leur esprit, tels que Josué, les Juges, les livres dits de Samuel et des Rois [1]. A ce point de vue, l'histoire entière d'Israël n'est que la confirmation prolongée de cette thèse fondamentale : Le peuple issu de Jacob n'est heureux et protégé par Jahvé qu'en proportion de sa fidélité à la loi de Jahvé ; ses malheurs, ses asservissements, ses désastres, n'ont d'autre cause que ses infidélités ; mais son élection est aussi un décret divin immuable, et après les châtiments reviendra la faveur de l'Éternel. Les *Nebiim*, « les Prophètes », discours et histoires, vinrent donc s'ajouter comme une seconde collection à la *Thora*, furent lus en même temps dans les synagogues, partagèrent sa popularité, et le reflet d'autorité divine qui assignait à la Thora un rang supérieur à celui de tout autre livre, s'étendit sur cette seconde partie du futur canon. Après tout, les prophètes n'avaient-ils pas subi l'inspiration du Dieu de Moïse ? C'est dans le choix des écrits dont cette seconde partie se compose que nous devons admettre spécialement l'influence des scribes. Mais la popularité réelle des livres prophétiques, la reconnaissance générale de leur autorité, résultèrent de leur admission dans le cycle de documents où les synagogues cherchaient à s'éclairer et s'édifier. Plus tard enfin, et comme les exercices de la synagogue devenaient toujours plus un culte tendant à satisfaire la piété non moins qu'à instruire l'ignorance,

[1] Dans la Vulgate ces deux dernières compilations sont réunies sous la dénomination de « 4 livres des Rois ».

le charme et le profit que l'on tirait de certains autres livres de religion et de morale, dont on s'exagérait ordinairement l'antiquité, donnèrent lieu à une troisième collection, celle des *Ketoubim* ou simples « écrits », tels que les Psaumes, les Proverbes, Job, etc.

La plus ancienne mention connue de la réunion des trois recueils en un seul corps d'écrits sacrés se lit dans le prologue du livre du Siracide[1], deuxième siècle avant J.-C. D'autre part, Josèphe, à la fin du premier siècle de notre ère, doit avoir compté comme livres sacrés ceux qui composent le canon juif actuel, c'est-à-dire le canon hébreu, clos définitivement par l'école rabbinique dans le courant du second siècle[2]. Il y a donc lieu d'admettre, et cette conclusion est confirmée par la lecture des évangiles, que les livres tenus pour sacrés par les Juifs au temps de Jésus étaient, à bien peu de chose près, si même il y a une différence, les mêmes qui forment le recueil actuel de notre Ancien Testament[3].

Mais c'était encore un état de fait plutôt que de droit. Ce qu'il y avait encore d'indécis, de « non clos », dans la liste canonique explique pourquoi les rédacteurs de la version des LXX, écrivant en grec et en Égypte, n'éprouvèrent aucun scrupule à joindre des livres entiers aux livres reconnus sacrés en Palestine, tels que l'*Ecclésias-*

[1] L'*Ecclésiastique*, livre de sagesse d'origine palestinienne, traduit et probablement enrichi par un « fils de Sirach », livre très estimé en Égypte où il figure dans le canon grec des LXX, mais qui ne fut pas admis dans le canon hébreu.

[2] Comp. Schürer, ouv. cit. II, p. 250 suiv.

[3] On peut même déduire de Matth. XXIII, 35 ; Luc, XI, 51, qu'au temps de Jésus les Chroniques ou Paralipomènes étaient comme aujourd'hui le dernier livre sacré des Juifs. Le meurtre de Zacharie semble en effet le dernier de son genre dans la collection. Historiquement le meurtre du prophète Urie (Jer. XXVI, 23) est moins ancien.

tique du Siracide, la *Sapience* dite de Salomon, *Tobie*, *Judith*, les deux premiers livres des Maccabées, ou bien à grossir quelques autres livres, comme ceux de Daniel et d'Esther, en y ajoutant quelques morceaux légendaires, probablement très populaires dans leur milieu grec-égyptien. C'est cette liste canonique des LXX qui a passé dans la Vulgate. Par la même raison nous comprenons pourquoi, dans le canon hébreu, le livre de Daniel, écrit au second siècle avant notre ère, est un des derniers ketoubim, au lieu d'être rangé parmi les grands prophètes, comme dans beaucoup de versions vulgaires dont les auteurs ont pris sur eux de l'y adjoindre. Même remarque à propos du livre des Chroniques. Enfin l'écho des discussions auxquelles aurait donné lieu dans les écoles rabbiniques la présence dans la liste sacrée de certains livres tels que l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et Esther nous a été transmis par quelques traités talmudiques [1]. Les objections toutefois ne prévalurent pas. On doit remarquer pourtant l'absence de citations de ces livres dans les évangiles. Cela prouve qu'ils étaient moins lus, moins appréciés que les autres, mais non qu'ils fussent exclus de la collection usitée.

Toutes ces « Écritures saintes », formant le trésor sacré des synagogues, passaient dans l'opinion commune pour divinement inspirées. C'était, il faut le répéter, le resplendissement de la Loi qui se reflétait sur toutes ses annexes, et la tradition juive a nettement

[1] Comp. F. Weber, *Die Lehren des Talmuds*, p. 81. Quelques parties du livre d'Ézéchiel furent aussi l'objet de scrupules ; mais c'était, disait-on, à cause des dangers que leur obscurité et leur sublimité tout ensemble pouvaient faire courir à des lecteurs inexpérimentés.

conservé le souvenir de la prépondérance de la Loi, comme base, élément primaire de toute la collection [1]. Ce qui n'était pas la Loi proprement dite, Prophètes et Ketoubim, devait avant tout sa valeur à ce que c'en était le prolongement.

[1] V. les citations talmudiques dans Weber, *ouv. cité* p. 79.

CHAPITRE X

PHARISIENS ET SADDUCÉENS

Après tout ce qui précède, nous pouvons nous faire une idée claire des deux grands partis qui pendant longtemps se disputèrent la direction du judaïsme et dont l'antagonisme était encore flagrant au temps de Jésus-Christ. Leurs chefs unirent, il est vrai, contre Jésus de Nazareth leurs antipathies communes, mais on peut distinguer les mobiles qui les déterminèrent les uns et les autres. L'opposition des pharisiens — nous ne disons pas « leur esprit » — fut moins passionnée, moins unanime, que celle des Sadducéens.

A consulter : L'article *Pharisiens* de M. E. Stapfer dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger. — Du même *La Palestine au temps de J.-C.*, 2e éd., Paris, 1885, pp. 259 suiv. — M. Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs*, 1867. — Les articles spéciaux des Dictionnaires bibliques ou Encyclopédies de Winer, de Smith, de Herzog. — Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, 2e éd., Breslau, 1865. — Grætz, *Geschichte der Jüden*, 3e éd., 1878, III, pp. 91 suiv., 647-657. — J. Derenbourg, *Histoire et Géographie de la Palestine* (pp. 78 et 452), Paris, 1867. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, IV, pp. 357 suiv. et 476 suiv. — Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, I, pp. 197 suiv., 216 suiv. — Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, II, pp. 338-371, 456 suiv. — Wellhausen,

Die Pharisäer und die Sadducäer, Greisswald, 1874. — Reuss, *La Bible*, v. à la table des matières *Pharisiens*. — Réunion de citations talmudiques sur la matière dans le livre de Weber, *Die Lehren des Talmuds* IX, 10 suiv., 44 suiv., 50. — Schürer, *ouv. cit.* II, 317 suiv.

Josèphe, *Bellum jud.* II, viii, 14 ; *Ant.* XIII, v, 9 ; XVII, i, 2-4 ; XX, ix, 1.

E. Montet, *Essai sur les origines des partis saddducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de J.-C.*, Paris, 1883. Ce dernier ouvrage peut être recommandé comme une excellente monographie sur la question. La seule critique à laquelle il prêterait, c'est que l'auteur me semble avoir rattaché trop étroitement les sadducéens des hellénisants de l'époque d'Antiochus et des premiers Maccabées. Mais il a très bien mis en relief la nature et les tendances des deux partis rivaux.

Pour bien comprendre la nature du différend, il importe de se défaire de quelques opinions vulgaires qui ont longtemps prévalu sans être appuyées par une critique suffisante de la situation et des documents. En tout premier lieu, il faut se défier des appréciations de l'historien Josèphe, qui aurait dû nous fournir les renseignements les plus authentiques, mais qui se laissa dominer absolument par son désir de présenter à ses lecteurs gréco-romains le pendant juif des grandes écoles philosophiques de la Grèce, stoïciens, épicuriens et pythagoriciens. C'est à cette triplicité d'écoles que devaient selon lui correspondre respectivement les pharisiens, les sadducéens et les esséniens. Cela ne peut se soutenir qu'en prenant quelques vagues ressemblances, très extérieures, pour des ressemblances de fond. — D'autre part, les lecteurs chrétiens doivent se défaire de l'idée que les pharisiens n'étaient qu'un ramassis d'hypocrites, et les sadducéens un parti de gens sans foi ni moralité. — Ce ne sont pas non plus deux sectes au sens moderne de ce mot, deux judaïsmes séparés l'un de l'autre comme deux églises

rivales, ne reconnaissant pas la même hiérarchie, ne célébrant pas le même culte. Ce sont deux tendances, deux partis, luttant, pourrait-on dire, sur le terrain de la même constitution, s'inspirant l'un et l'autre du même principe d'obéissance à la Loi fondamentale, rivalisant d'influence, cherchant à l'emporter dans la direction générale du judaïsme, puisant l'un et l'autre leur raison d'être dans le passé et dans la situation politico-religieuse du peuple juif, et professant des maximes, partant de points de vue, guidés par des principes dont la justesse peut nous paraître également contestable, mais auxquels on ne saurait refuser ni le sérieux du fond ni la sincérité première de l'application.

Nous avons vu plus haut (fin du chap. VII) que le premier grand conflit entre ces deux partis éclata sous l'asmonéen Jean Hyrcan, lorsque celui-ci, piqué au vif par l'impérieuse exigence d'un *ultra* du pharisaïsme et soupçonnant avec quelque raison le parti tout entier de nourrir des sentiments peu dynastiques, lui retira ostensiblement sa faveur et la reporta toute entière sur le parti sadducéen. Nous avons dit aussi que ce qui distinguait les pharisiens, c'était leur zèle ardent pour la rigoureuse observation de la Loi telle qu'elle était comprise, commentée et prolongée par les scribes ; que, par opposition, les sadducéens se montraient tout aussi attachés à la Loi que leurs adversaires, mais à la Loi écrite seulement, et qu'ils étaient moins revêches, plus sensibles à ce que nous appellerions « les nécessités de gouvernement ». Il y eut en effet tout le long de ces démêlés un élément politique joint, comme toujours en Israël, à une différence de point de vue religieux.

D'où venaient ces deux noms de *pharisiens* et *sadducéens ?*

Le mot « pharisiens », hébreu *Perouschim*, grec Φαρισαῖοι, signifie « les séparés », ceux qui « se mettent à part », non pas dans le sens d'une séparation d'église, mais dans celui d'une distinction marquée d'avec la multitude entachée d'impureté légale et de négligences dans l'observation scrupuleuse de la Loi. Cette séparation se manifeste par un genre de vie, un ensemble d'habitudes, de précautions et de pratiques préservatives de toute souillure. Il faut noter ici que cette tendance à se séparer au milieu des Juifs eux-mêmes de ceux qui ne prenaient pas un soin méthodique ou suffisant de leur pureté légale n'était que le prolongement du dédain mêlé de répugnance aristocratique qui, depuis sa restauration, animait le peuple juif dans ses rapports avec les peuples étrangers. Ceux-ci, en masse, étaient impurs ; donc il ne fallait pas vivre avec eux sur le pied d'une association intime. Le même préjugé se prolongea au sein du judaïsme lui-même à partir du moment où les plus zélés partisans de la Loi s'aperçurent que, soit ignorance, soit incurie, soit impuissance, il y avait de nombreuses différences entre un Juif et un autre Juif en matière d'observation correcte de la Loi. Rappelons-nous toujours que l'inobservation, inconsciente ou volontaire, entraînait la souillure, donc l'éloignement de Dieu, et que cette souillure était contagieuse, se propageant par le contact des personnes et des choses contaminées. Il y a lieu de penser que le nom de *pharisiens* ou *séparés* leur fut donné dans les premiers temps par leurs adversaires et accepté par eux plus tard, comme il arrive souvent de noms d'intention injurieuse, revendiqués par la suite comme des titres d'honneur [1]. Eux-

[1] Comp. Act. des Ap. XXIII, 6. Il en a été de même des noms *huguenots*, *gueux* (des Pays-Bas), etc.

mêmes s'appelaient sans doute en premier lieu des *Hassidim*, des *Assidéens*, des « hommes pieux », du nom que portaient les Juifs fidèles à leur Loi et aux vieilles coutumes au temps de l'hellénisme envahissant. Les pharisiens étaient en effet leurs continuateurs, mais, selon le cours ordinaire des choses, ils avaient été en exagérant toujours plus les scrupules, les précautions et les exigences en fait de pureté qui distinguaient déjà leurs prédécesseurs.

C'étaient les scribes et leur enseignement qui avaient déterminé chez leurs disciples et chez ceux que leur influence atteignait cette direction particulière de la vie religieuse. Les pharisiens étaient les metteurs en œuvre, les réalisateurs dans la société juive de l'idéal rabbinique. De là un certain orgueil dévot vis-à-vis des « gens de la terre », *am-aaretz*, nous dirions « des gens du commun », ou simples habitants du pays, qui observaient en gros la Loi nationale, mais ne poussaient pas aussi loin la minutie dévote. Les pharisiens étaient une *ecclesiola in ecclesia*, la petite église dans la grande, et ce qu'il importe de remarquer, c'est que le peuple en général, au lieu de se sentir blessé par cette affectation de supériorité, les admirait, leur était ordinairement sympathique, les imitait dans la mesure où cela ne lui était pas trop difficile. Car, à chaque instant, les impérieuses nécessités de la vie rendaient impossible à la masse du peuple de se conformer strictement aux modes de vivre du pharisaïsme. C'est ainsi que dans notre moyen-âge le peuple vénérait les moines sans pouvoir s'astreindre à leurs règles, mais parce que les moines réalisaient l'idéal religieux qui était aussi le sien. Le catholique zélé donnait volontiers à sa vie quelque chose de monacal. Les pharisiens furent beaucoup plus

populaires que les sadducéens, et en un sens ils le méritaient. Ils s'occupaient du petit peuple, l'instruisaient dans les synagogues, répandaient d'abondantes aumônes qui souffraient d'une certaine ostentation, mais qui étaient toujours les bienvenues [1]. En un mot, ils déployaient beaucoup d'activité au profit d'une cause à laquelle le gros des Juifs adhérait du fond du cœur, la conversion de la nation entière à l'observation correcte de la Loi. C'est aussi à leur propagande de disciples fidèles des scribes qu'il faut attribuer l'acceptation générale de doctrines nouvelles dont nous parlons plus loin, en matière d'anges, de démons, de résurrection des corps, de rémunération posthume et de messianisme, toutes croyances dont l'ancien Israël n'avait que des idées très vagues, si même il en avait une idée quelconque. Une marque entre bien d'autres de ce séparatisme relatif et de l'espèce de supériorité que les « séparés » ou les raffinés du légalisme s'adjugeaient en vertu de leur méthode pointilleuse, c'est qu'ils se donnaient volontiers le nom de *haber*, littéralement « prochain », « compagnon », « confrère » et qu'ils formaient sous le nom de *haberim* des associations s'astreignant à des règles communes pour préserver la pureté. C'était comme une assurance mutuelle contre la souillure. Par exemple, on pouvait acheter sans crainte une denrée chez un marchand *haber*, on était certain qu'elle était dîmée comme il convenait. On pouvait manger et loger chez un *haber* en toute sécurité. Il y avait quelques formalités à remplir pour faire partie de la pieuse élite de ces justes selon la Loi. On distinguait même

[1] Comp. Matth. VI, 2.

des degrés dans cette aristocratie légaliste[1]. Ceux qui occupaient les plus hauts rangs se reconnaissaient à leurs vêtements.

La tendance politique du pharisaïsme se résumait donc en ceci que l'observation de la Loi était le premier de tous les intérêts nationaux et l'emportait sur l'indépendance nationale elle-même. Plutôt subir le joug de l'étranger si le régime qu'il impose est compatible avec cette observation, que de vivre sous le sceptre d'un prince juif qui la rend impossible ou qui en favorise la violation. Ce n'est pas du tout que les pharisiens manquassent de patriotisme. Mais ils étaient trop persuadés qu'en dehors de la stricte observance la nation juive ne pouvait rien attendre de bon, que cette correction de la vie était la condition absolue de la réalisation des promesses divines, pour qu'ils hésitassent dans leur préférence. Les Hassidim avaient concouru avec les Asmonéens tant qu'il s'était agi de combattre un pouvoir oppresseur qui faisait la guerre à la Loi. Le jour où la liberté religieuse leur fut assurée par le triomphe de l'indépendance nationale, ils se refroidirent. Les princes asmonéens ne purent plus compter sur leurs sympathies sans réserve, et nous avons vu de quelle manière, sous Jean Hyrcan, s'effectua la rupture entre eux et la maison régnante. Ce fut probablement ce qui diminua plus d'une fois, dans certains moments de crise, l'ascendant qu'ils exerçaient sur le peuple juif en temps ordinaire. Les Juifs n'eussent pas été des hommes s'ils n'avaient pas gardé de la glorieuse période asmonéenne des souvenirs, des sentiments de fierté nationale, qui devaient

[1] V. les détails d'après le Talmud dans Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, pp. 201 suiv. — Weber, *Die Lehren des Talmuds*, pp. 44-45.

longtemps encore protéger contre leurs propres fautes les descendants des héros de la guerre sainte. Cette passivité systématique du pharisaïsme en matière politique — à moins qu'il ne fût au pouvoir et qu'il défendît ses positions — nous permet aussi de comprendre pourquoi le jour vint où, sur ses propres confins, il se forma un parti de *zélotes* ou de fanatiques, las de cette abdication continue, de ces bavardages subtils et creux, et décidés à hâter par la révolte ouverte l'avènement de ce « Jour de Dieu » que l'on promettait toujours et qui ne venait jamais [1].

Maintenant, tout en rendant hommage à la sincérité première du pharisaïsme, dont les origines s'expliquent si bien par les principes mêmes de la religion juive, il ne faut pas se dissimuler qu'il présentait les défauts de toute piété étroite et formaliste. Il engendrait un orgueil incommensurable. Le pharisien se prélassait dans sa justice et dans le contentement de soi-même. Il accumulait les fardeaux inutiles. Il faisait de la vie un tourment. La religion juive perdait sous sa direction sa sublimité et sa haute moralité pour devenir une affreuse petite dévotion étriquée, puérile, remplie d'effarouchements risibles et de pratiques superstitieuses. La casuistique étouffait la morale, comme toujours. Il y avait,

[1] Cette appréciation de la tendance politique du pharisaïsme diffère notablement de l'opinion ordinaire. Celle-ci les tient le plus souvent pour des patriotes ardents qui auraient volontiers soufflé le feu de la révolte contre le pouvoir étranger. Cependant les faits, les textes, les traditions talmudiques démentent formellement cette réputation qu'on leur a faite. C'est parce que le pharisaïsme proprement dit fut débordé par le zélotisme, excité lui-même par la tyrannie des procurateurs, que la grande explosion de l'an 66 éclata. Il n'est pas du tout sûr que les pharisiens aient été mécontents de la réponse que leur fit Jésus à propos du denier de César. Ils avaient contre lui d'autres griefs.

par exemple, de petites recettes pour manquer à la foi jurée sans tomber sous le coup de la malédiction menaçant les violateurs du serment. D'autres subtilités permettaient de se soustraire à des obligations sacrées, imposant des sacrifices pécuniaires. D'autres encore tendaient à innocenter l'homme voulant s'émanciper des liens du mariage en pratiquant le divorce légal à jet continu. La morale risquait donc de n'être plus qu'une forme plaquée du dehors, s'étendant sur les vices sans les détruire et faisant illusion à ceux qui s'en couvraient comme pour se persuader eux-mêmes de leur sainteté personnelle.

Il serait très faux de dire que tous les pharisiens étaient des hypocrites. Les évangiles qui, pour raisons faciles à comprendre, ne nous les présentent guère que par leurs mauvais côtés, laissent pourtant entrevoir qu'il y en avait aussi d'honnêtes et de sincères. Il ne faut pas oublier que ce sont les scribes et les pharisiens qui ont relevé le judaïsme à force de persévérance et d'abnégation de la ruine entière à laquelle il semblait voué par les catastrophes du temps de Titus et d'Adrien. Il faut en histoire se garder de ces jugements absolus qui ne tiennent compte ni de l'extrême diversité des hommes composant un grand parti, ni des raisons sérieuses qui seules en expliquent l'existence prolongée. Une association de pure hypocrisie ne durerait pas même l'espace d'une génération. Mais il est évident que, comme toutes les tendances religieuses qui attachent une suprême importance aux pratiques extérieures, le pharisaïsme encourageait l'hypocrisie. Il y aura toujours des êtres méprisables cherchant dans la religion le moyen de satisfaire leur vanité, leur cupidité et leurs passions inavouées, et tous ceux-là, chez le peuple juif, étaient

naturellement tentés d'afficher le pharisaïsme. Enfin il faut compter aussi avec l'hypocrisie inconsciente de ceux qui croient à la valeur purifiante ou expiatoire des pratiques dont ils attendent leur justification devant Dieu.

L'exposé du sadducéisme sera moins compliqué. Le sadducéisme a peu d'histoire, j'entends très peu d'histoire religieuse. Ce fut un phénomène temporaire, il ne put être que cela, et il périt sans retour avec ce qui restait d'état juif sous le coup des grandes catastrophes de l'an 70 et de l'an 132. On peut même dire que la première déjà l'annihila complètement.

On définit suffisamment les sadducéens en disant qu'ils formaient l'aristocratie politique du judaïsme et que, selon l'assertion très vraisemblable de Josèphe[1], leur influence, bien que puissante, ne pénétrait guère au-dessous de leur niveau social. Ils compensaient cette infériorité numérique par leur richesse, par leur habileté héréditaire et par l'importance des positions officielles qu'ils occupaient. En effet l'aristocratie de naissance et de fortune chez les Juifs, depuis le retour de la Captivité, était sacerdotale et jouissait par conséquent de privilèges garantis par la Loi sacrée. Les familles dont les membres avaient seuls le droit de sacrifier, à l'exclusion même des familles simplement lévitiques, constituaient cette noblesse d'un genre particulier. Le caractère théocratique du régime établi par Esdras et Néhémie faisait que dans ces familles sacerdotales, mais dont l'exercice du sacerdoce était loin de remplir la vie, on était habitué à commander, à administrer, on possé-

[1] *Ant.* XIII, x, 6.

dait l'art et les traditions du gouvernement, et la sécurité que leurs membres puisaient dans les dispositions de la Loi faisait déjà qu'ils s'occupaient avec plus de zèle des intérêts politiques et nationaux que des questions religieuses. Ce n'est pas qu'ils fussent indifférents à la religion. Mais, au contraire des pharisiens, ils subordonnaient aisément les minuties de la pratique légale aux nécessités politiques de la situation. C'étaient des conservateurs, associant à l'esprit conservateur les prétentions d'une classe dominante. Ils tenaient à la Loi dite mosaïque tout autant que les pharisiens, d'abord parce qu'elle consacrait les bases de leur oligarchie, puis parce qu'elle était l'essence même de la nationalité juive. Mais ils ne voulaient rien au-delà. La Loi écrite, la Loi de Moïse devait suffire. Il fallait l'appliquer telle quelle, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter, et par conséquent ils voyaient d'un œil prévenu les adjonctions et les amplifications que, sous prétexte d'en protéger l'observation, les scribes et leurs disciples pharisiens ajoutaient au texte écrit. En vertu du même principe, ils affichaient un scepticisme de grands seigneurs à l'endroit de ces doctrines sorties des écoles rabbiniques dont les anges, les démons, la résurrection, la rémunération future étaient les thèmes populaires, dont l'antique Israël ne savait rien et qui étaient encore inconnues aux premiers jours de la restauration. Nous sommes très mal renseignés sur le degré d'autorité qu'ils attribuaient aux livres prophétiques et édifiants [1].

[1] Nous manquons aussi totalement d'informations sur la question de savoir jusqu'à quel point les sadducéens partageaient les attentes messianiques. Tout ce que nous savons d'eux fait supposer qu'ils n'y attachaient pas grande importance pratique, mais rien ne nous autorise à dire qu'ils les niassent théoriquement. De leur point de

Il est probable qu'ils ne leur accordaient pas plus qu'une adhésion d'estime et de haute considération. La Loi seule était pour eux le vrai Livre sacré. Il est certain aussi que la synagogue, si respectueuse du Temple et de ses prérogatives, ne les effrayait nullement; mais il est douteux qu'ils prissent une part assidue à ses exercices pieux. Le culte du Temple, avec ses cérémonies traditionnelles, régulièrement célébrées d'après une liturgie invariable, leur paraissait bien autrement nécessaire. Concentrés à Jérusalem et dans les environs, ils rayonnaient peu dans les provinces. Jésus dans la Galilée n'eut maille à partir qu'avec des pharisiens. Il en fut autrement à Jérusalem, et la rigueur de l'arrêt prononcé contre lui par le sanhédrin, l'adroite manœuvre qui permit à son président Caïphe d'emporter le vote unanime de la haute assemblée, doivent être imputées surtout aux sadducéens.

L'opinion vulgaire a donc fait fausse route quand elle a voulu ne voir en eux que des gens mondains, frivoles, dépourvus de toute idée sérieuse. C'étaient des patriotes très attachés de cœur et d'intérêt au maintien de la nation et de son indépendance. C'est pourquoi on s'est aussi trompé quand on a cru qu'ils étaient les successeurs des hellénisants de l'époque gréco-syrienne. Bon nombre de ceux qui se joignirent aux Asmonéens pour

vue politique, ils redoutaient les effervescences qu'elles pouvaient provoquer dans la multitude et qui compromettaient l'indépendance ou ce qui en restait dans des entreprises vouées dès l'abord à l'insuccès. Ils devaient sur ce point ressembler de près à ces chrétiens qui croient théoriquement à la fin du monde et au retour imprévu du Christ sur les nuées du ciel, mais qui n'accordent à cette croyance aucune action sur leur vie quotidienne. A l'occasion même, ils seraient très sévères contre toute agitation provoquée par l'idée de la proximité de cette révolution universelle.

délivrer la Judée du joug syrien, se trouvèrent sadducéens le lendemain de la victoire. Il n'est pas certain que le vieux Mattathiah, qui fit décider qu'on ne tiendrait pas compte du sabbat pour se défendre si l'on était attaqué, n'eût pas été sadducéen une génération plus tard. Il partait évidemment de cette maxime qui inspira le sadducéisme tout le temps de son existence : La Loi est bonne, son observation nécessaire, le repos sabbatique est une de ses prescriptions les plus impérieuses ; mais à quoi servirait-il de l'observer rigoureusement sur un point, si ce respect timoré aboutit à la rendre inexécutable en totalité?

L'origine du nom de *sadducéen* est moins transparente que celle du nom de *pharisien*. On est revenu de l'idée qu'il fallait le rattacher à *Tsaddik*, « juste », et M. E. Montet me semble avoir parfaitement démontré [1] qu'il venait du nom propre *Tsaddôk* ou *Saddôk*, celui du prêtre à qui Salomon aurait confié les hautes fonctions sacerdotales à Jérusalem [2]. Il est aussi vaguement question d'un autre Saddôk qui aurait vécu vers la fin de la domination égyptienne et qui aurait été disciple d'Antigone de Socho, le théoricien du bien accompli sans espoir de récompense. Mais il est bien plus probable que le parti sacerdotal aristocratique aimait à se rattacher à ce vieux sacerdoce, datant des premiers jours du premier Temple, dont Ézéchiel avait sanctionné les privilèges [3] et dont les Chroniques [4] font remonter l'origine jusqu'à Éléazar, fils d'Aaron, le frère de Moïse.

Cela bien compris, si l'on se rappelle que les familles

[1] *Essai* cité, pp. 45-60.
[2] I Rois II, 35 ; IV, 4.
[3] XL, 46 ; XLIII, 19 ; XLIV, 15 ; XLVIII, 11.
[4] I Chron. VI, 3 suiv. ; IX, 20 ; XXIV, 1-3 ; XXVII, 17.

sacerdotales furent pendant longtemps, depuis le retour de la Captivité, les « familles gouvernantes » de Juda, on conçoit aisément que les princes asmonéens, une fois devenus chefs d'un État considérable, aimant à faire figure de princes et par conséquent à gouverner, inclinèrent de plus en plus vers les sadducéens. Ce qui prouve combien le point de vue politique l'emportait chez les sadducéens sur toute autre considération, c'est qu'en réalité ils auraient dû, plus encore que les pharisiens, regimber contre l'arrivée d'un Asmonéen au pontificat, puisque les Asmonéens n'appartenaient pas à la lignée des Aaronides-Saddocites. L'innovation se réalisait au détriment du droit légal. Ils l'acceptèrent pourtant, parce que c'était la consécration de l'indépendance nationale arrachée aux Syriens au prix de tant de sacrifices, tandis que les pharisiens firent, au nom de la Loi mise littéralement de côté à cette occasion, des réserves qui se traduisirent plus tard en menées factieuses. Excepté sous le règne d'Alexandra, dont nous parlerons bientôt, les sadducéens et les Asmonéens à partir de Jean Hyrcan firent cause commune. Lorsqu'un roi semi-étranger comme Hérode I eut supplanté les Asmonéens, le parti sadducéen fut rejeté dans l'ombre et même persécuté par le soupçonneux tyran qui voyait dans cette aristocratie héréditaire l'ennemie-née de son pouvoir usurpé. En revanche et contrairement à une opinion souvent exprimée, je penche à croire qu'elle retrouva sous le régime romain, non pas évidemment son ancienne position, mais un grand pouvoir de fait [1], tout au moins à Jérusalem et dans le sanhédrin, parce que la politique romaine ménageait par système les idiosyncrasies des peuples « protégés » et qu'elle s'entendait

[1] Comp. Act. V, 17 ; Josèphe *Ant.* XX, IX, 1.

mieux, tout en s'en défiant, avec cette aristocratie occupant de droit les hautes positions sacerdotales et comprenant les nécessités de la situation qu'avec ce parti bizarre des pharisiens, dont elle ne pouvait deviner les scrupules continuels et qui lui réservait toujours de désagréables surprises.

Depuis la rupture ouverte des deux partis sous Jean Hyrcan, il y eut entr'eux d'interminables controverses. Les livres talmudiques nous en ont transmis les échos. Malheureusement, ces échos sont vagues, incohérents, roulant sur des détails rituels d'une importance pour nous infinitésimale, et tels qu'on a beaucoup de peine à comprendre les passions qui s'agitaient à leur propos. Il est même souvent impossible de rattacher les points de dissidence au principe respectif des deux partis.

Ce qui ressort de plus positif, c'est que les sadducéens étaient plus sévères que les pharisiens dans l'application des peines comminées par la Loi écrite contre les délinquants. Les pharisiens, en casuistes logiques, admettaient plus aisément les nuances de la culpabilité et ce que nous nommerions les circonstances atténuantes. Cette sévérité de la part des sadducéens était comme une manière de compenser le peu de valeur qu'ils attribuaient aux extensions de la jurisprudence rabbinique et pharisienne.

Du reste, l'orgueil de race, l'amour de l'oligarchie, une grande sécheresse aristocratique et juridique allant jusqu'à la dureté, l'étroitesse du légiste emprisonné dans la lettre d'une Loi irréformable, jointe au dédain du grand seigneur pour les aspirations et les revendications des petites gens, caractérisaient, d'après tout ce que nous en pouvons savoir, le parti sadducéen dont

la supériorité se retrouvait sur le terrain politique où il voyait plus clair, d'un œil plus exercé, que le parti pharisien. De là, et par comparaison, des allures moins dévotes, plus mondaines, moins rébarbatives pour les étrangers, des formes d'apparence plus malléable, qui les ont fait accuser de connivence morale avec les hellénisants de l'époque syrienne. Ce qui est, je le répète, une erreur absolue ; car pharisiens et sadducéens étaient parfaitement d'accord sur le principe de la suprématie de la Loi. De là encore, cette façon dédaigneuse et railleuse de traiter par le sarcasme les questions posées par les scrupules sans nombre du pharisaïsme [1].

De là enfin, cette antipathie préconçue contre tout ce qui ressemblait à un motif d'agitation populaire, pouvant compromettre les calculs, embrouiller les fils d'une diplomatie expérimentée, cauteleuse, et contre tout ce qui tendait à miner leur autorité.

[1] C'est ainsi qu'ils tournaient en ridicule les pratiques exagérées des pharisiens en fait de lustrations et de purifications. « Les pharisiens, disaient-ils, en viendront à vouloir purifier le soleil. » L'anecdote comique dont ils font auprès de Jésus un argument contre la résurrection est typique de ce genre d'esprit.

CHAPITRE XI

LES ESSÉNIENS

Ce que nous avons à dire des esséniens devrait se borner à une description très brève. Mais, pendant tout un temps qui s'est prolongé jusqu'à nos jours, ce fut une manie de bon nombre de critiques libres-penseurs de voir dans Jésus un essénien et dans l'Évangile une révélation des doctrines esséniennes. Il y a donc un certain intérêt à montrer que cette hypothèse ne se justifie à aucun point de vue.

Ouvrages a consulter. — Philon, *Quod omnis probus liber*, §§ 12 et 13, éd. Mangey. Comp. Eusèbe, *Præparatio evangel.* VIII, xi, 1. — Josèphe, *Bell. Jud.* II, viii, 2-13. *Ant.* XIII, v, 9 ; XV, x, 4-5 ; XVIII, i, 5. — Pline, *Hist. Nat.* V, 17. — Epiphane, *Panar.* XIX, 1-2.

E. Stapfer, art. *Esséniens* dans l'*Encyclop. des sciences religieuses* de Lichtenberger, ainsi que les articles de même nom de Westcott dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, et d'Uhlhorn dans l'*Encyclop. théologique* de Herzog. — Ewald, *Gesch. des Volkes Israel* IV, pp. 483 suiv. et, en général, les histoires du peuple et de la religion d'Israël de Herzfeld, de Kuenen, de Renan, etc. — M. Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs avant l'ère chrétienne.* — Reuss, *La Bible*, v. à la table des matières, *Esséniens.* — Jost, *Gesch. des Judenthums und seiner Secten*, I, pp. 207-214. — Grætz, *Gesch. der Juden* III, p. 99 suiv. — Derenbourg, *Histoire et Géographie de la Palestine*, pp. 166-175, 460-462. — Hausrath, *Neutestam. Zeitgeschichte*, I, pp. 132-146. — Zeller, *Die Philosophie der Griechen*,

IIIe partie, 2e div., pp. 277-338, 3e éd. — Hilgenfeld, *Die Jüdische Apocalyptik*, pp. 243-286, et *Ketzergesch. des Urchristenthums*, pp. 87-149. — Lucius, *Der Essenismus in seinen Verhœltniss zum Judenthum.* — Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalt. J. C.* II, p. 467 suiv. — Cette liste est loin d'être complète. Peu de sujets ont été plus souvent traités que l'essénisme, précisément à cause de son côté mystérieux qui sollicitait la curiosité. Nous estimons toutefois ce choix très suffisant pour ceux qui désireraient étudier personnellement la question de l'essénisme. Ils trouveront d'ailleurs, s'ils le désirent, une nomenclature beaucoup plus allongée dans le livre de M. Schürer, au lieu indiqué.

La cause première de cette erreur historique remonte à l'historien Josèphe qui a donné à l'essénisme une importance qu'il n'eut jamais en faisant de lui le troisième des grands partis qui divisaient le judaïsme aux deux derniers siècles avant notre ère, et comme s'il eût rivalisé de puissance avec les pharisiens et les sadducéens. Cette exagération provient toute entière de son désir de trouver chez ses compatriotes les parallèles des trois grandes écoles philosophiques de la Grèce, stoïciens, épicuriens, pythagoriciens. Les pharisiens devaient être des stoïciens, les sadducéens correspondaient aux épicuriens ; il lui fallait des pythagoriens, ce furent les esséniens qui les lui fournirent. Son excuse, c'est qu'il y avait en effet entre les associations pythagoriciennes et les groupes esséniens quelques analogies de formes et de pratiques. Il y en a toujours entre les sociétés soumises à une discipline ascétique. Le champ de l'ascétisme est, en somme, très limité. Il ne saurait consister qu'en un certain nombre d'abstinences, toujours les mêmes. Si l'ascétisme est pratiqué par une société, c'est à la condition d'une règle uniforme et d'une discipline sévère qui la maintienne, et il est très difficile d'en varier beaucoup les clauses essentielles. Les ressemblances des moines bouddhistes et

des moines chrétiens ne prouvent nullement leur commune origine. Le célibat, le renoncement à la propriété individuelle, les abstentions de nourriture, l'obéissance entière aux supérieurs, l'uniformité du costume, les repas en commun, la répartition de la journée, la multiplicité mécanique des actes religieux, etc., font partout l'essence de la vie cénobitique ; par conséquent, cette vie se ressemble partout. Mais le principe dont elle part peut beaucoup différer.

Des historiens modernes, entr'autres le savant M. Zeller, s'y sont aussi laissé tromper. Ils ont cru voir dans les communautés esséniennes du désert d'Engaddi un prolongement juif de ce réveil occidental du pythagorisme qui marqua les derniers temps de la République romaine, continua sous l'empire, et revêtit lui-même des formes très orientales. D'autres ont cherché l'explication de l'essénisme dans des influences mazdéennes. Ils pouvaient aussi relever quelques analogies. Nous ne songeons pas à les nier d'avance. Il se peut évidemment que, dans cette association de Juifs exaltés et bizarres, qui vivaient à l'écart de la grande société juive, quelques idées mazdéennes ou pythagoriciennes aient fini par pénétrer, portées sur l'aile d'un temps très enclin partout au dualisme, à la magie et au culte de la lumière physique. Mais ce n'est pas là qu'il faut chercher le principe de l'essénisme qui, d'après Josèphe[1], remonte au principat de l'asmonéen Jonathan vers l'an 150 avant notre ère, en pleine réaction contre l'hellénisme et en général contre ce qui était étranger.

Pour nous, l'essénisme n'est autre chose qu'une exagération, qu'un prolongement excentrique du phari-

[1] *Ant.* XIII, v, 9.

saïsme. M. Lucius nous paraît l'avoir démontré péremptoirement, et l'on va pouvoir en juger.

La seconde cause des illusions qu'on s'est faites à son égard, c'est l'oubli où l'on a laissé tomber les faits intermédiaires qui servaient de transition entre lui et le pharisaïsme ordinaire. Commencons par résumer ce que nous savons des esséniens.

D'après Philon, Josèphe et Pline[1], on rencontrait dans les régions désertes avoisinant la mer Morte des communautés de Juifs célibataires, comptant environ quatre milliers de membres, qui vivaient à part sous le régime d'une règle minutieuse et sévère. Notons cependant que d'après Philon[2] et Josèphe[3] il se trouvait aussi des affiliés dans les villes de Palestine. Mais c'est au désert que le phénomène se montrait dans toute son originalité. A leur tête on distinguait des administrateurs ou gérants (ἐπιμεληταί), investis d'une autorité absolue sur leurs administrés. Les signes extérieurs de ces cénobites consistaient en une tunique blanche, une ceinture et une hachette qui y était attachée. On n'entrait dans l'ordre qu'après un noviciat, d'abord d'un an, puis de deux ans, à la fin duquel on était admis aux repas communs et à tous les privilèges de l'association. Mais on avait dû s'engager solennellement à ne rien cacher à ses confrères, à garder les secrets de la communauté et à se soumettre entièrement aux supérieurs. Des fautes graves contre la discipline entraînaient l'exclusion. La propriété individuelle était inter-

[1] La description tracée par ce dernier est en grande partie fantaisiste. *Hist. nat.* V, 15.

[2] *Quod omnis probus liber*, II ; comp. Eusèbe, *Præp. evang.* VIII, xi, 1.

[3] *Bell. Jud.* II, viii, 2-13.

dite. Ceux qui possédaient quelque fortune à leur entrée dans l'ordre en faisaient l'abandon à son profit. Il n'y avait pas d'esclaves dans la société, par la même raison qui interdisait toute propriété personnelle. Les membres entre eux n'usaient point de l'argent comme moyen d'échange, ils se bornaient au troc en nature selon les besoins. Les gérants seuls pouvaient acheter au dehors les vêtements, les instruments, les denrées que la communauté ne produisait pas elle-même. De même les fruits du travail auquel chacun des membres était astreint étaient remis sans réserve à ces gérants. Les malades étaient soignés aux frais de la caisse commune. Les membres en voyage trouvaient dans chaque ville un confrère qui devait les héberger. La journée se passait en prières, en travaux prescrits par les supérieurs, travaux presque uniquement agricoles, et en ablutions complètes. Les repas se prenaient, nous l'avons dit, en commun. Les aliments, très simples, étaient préparés par des frères qui portaient le titre de *prêtres*. Il était défendu de manger d'autres aliments que ceux qui étaient servis par ces mains sacerdotales. On a cru à tort que l'abstention complète de la viande et du vin était prescrite[1]. Mais il est certain qu'une très grande sobriété présidait au choix et à la quantité des aliments. D'ailleurs ces pieux solitaires repoussaient toute espèce de raffinement et de luxe, et, par exemple, s'abstenaient de toute onction d'huile. Le serment était condamné comme contraire à la véracité obligatoire de toute parole émise. Avant chaque repas, ils prenaient un bain complet, et aussi chaque fois qu'ils avaient dû céder aux plus basses nécessités du corps[2]. Le célibat

[1] Comp. Lucius, *ouv. cité*, p. 56 suiv.

[2] Ils poussaient même le scrupule très loin sur ce point. Ils

était la règle générale, bien que Josèphe déclare que quelques-uns pourtant étaient mariés. Chose au premier abord très étrange, ils envoyaient au Temple des offrandes, mais refusaient d'y envoyer des victimes destinées à y être immolées.

Pourtant ils professaient pour la Loi et pour la personne du législateur Moïse une vénération qui dépassait encore, si possible, celle des pharisiens. Celui qui eût blasphémé le nom de Moïse eût été puni de mort[1]. Ils lisaient assiduement et commentaient les livres sacrés, en recherchant de préférence, d'après Philon, les interprétations allégoriques. Leur façon d'observer le sabbat était au contraire littérale et extrêmement rigoureuse. Ils n'auraient pas, ce jour là, changé un vase de place[2]. Enfin ils avaient des livres particuliers où il était question des vertus médicinales des plantes, des propriétés de certaines pierres, ainsi que des anges, de leurs noms et de leurs fonctions spéciales[3]. Ce dernier trait nous fait supposer que la magie et une espèce de théurgie

devaient avec leur hachette creuser une petite fosse d'un pied de profondeur, s'envelopper soigneusement de leur manteau et, le besoin satisfait, rabattre la terre sur la cavité. C'était pour ne pas offenser « le regard de Dieu ». Josèphe va même jusqu'à laisser entendre que le jour du sabbat ils s'abstenaient complètement de toute œuvre de ce genre (*Bell. Jud.* II, VIII, 9). De plus on ne devait cracher que du côté gauche, il était défendu de cracher devant soi ou à droite (*Ibid.*). Nous ignorons sur quoi se fondait au juste cette singulière prescription dont on retrouve des analogies dans le Talmud (comp. Herzfeld, *Gesch. des Volkes Israël* III, p. 389). Je soupçonnerais, en m'appuyant sur quelques autres conseils rabbiniques, qu'il s'agissait des égards dus à l'ange gardien qui est ordinairement à notre droite ou devant nous, mais je n'ose rien affirmer.

[1] Josèphe, *Bell. Jud.* II, VIII, 9.

[2] Josèphe, *ibid.*

[3] Josèphe, *ibid.*, 6-7.

avaient leur grande part dans les préoccupations de ces cénobites. On leur attribuait le pouvoir de prophétiser ou plus exactement de prévoir l'avenir, et Josèphe en cite quelques exemples assez curieux, qu'il nous est impossible de contrôler. C'est lui aussi qui prétend qu'ils avaient sur l'âme et sa relation avec le corps une doctrine plus platonicienne que juive, le corps étant périssable, l'âme préexistante et immortelle de nature, attirée et retenue dans le corps comme dans une prison par les amorces de la sensualité. Ceci nous paraît extrêmement douteux, du moins en tant que théorie généralement admise dans la communauté. C'est à Alexandrie, et non dans le désert de la mer Morte, que de pareilles doctrines sont enseignées et acceptées, et l'on soupçonne ici à bon droit le système de l'historien juif quand il traduit en philosophie grecque les croyances de ses étranges compatriotes [1].

Nous en dirons autant de son assertion, conçue d'ailleurs en termes peu précis [2], d'après laquelle les esséniens auraient adressé chaque matin une prière au soleil pour lui demander de se lever. Ceci eût été un tel renversement du principe lui-même du judaïsme que l'indifférence relative dont l'essénisme est l'objet eût fait place aux disputes les plus véhémentes. Il est bien plus vraisemblable que leur vénération pour « la lumière », attestée déjà par d'autres particularités, leur faisait voir dans l'apparition du soleil une manifestation de la substance divine et que leur prière matinale se ressentait de ce point de vue qui en soi n'avait rien d'anti-juif. Car Jahvé est essentiellement lumineux.

[1] *Bell. Jud.* II, VIII, 11.
[2] *Ibid.* II, VIII, 5.

Voilà, en résumé, ce que nous savons de l'essénisme[1].

Il faut regretter que toutes ces informations de détail nous soient livrées sous une forme incohérente et telle qu'il est difficile de saisir le principe organique reliant logiquement toutes ces particularités de l'essénisme. Il me semble toutefois évident qu'il faut le chercher dans la préoccupation principale qui ressort de la plupart de ces règles de la vie quotidienne de l'essénien. Les singularités de la doctrine, à supposer qu'elles aient été partagées par l'ordre entier depuis son origine, sont de mince importance en comparaison. Et quelle est l'idée-mère de l'essénisme? C'est la même que celle qui a fait le pharisaïsme, c'est la recherche méthodique, absorbante, devenue idée fixe, de la pureté légale; c'est le

[1] Le nom lui-même des esséniens est d'explication difficile. On a proposé des étymologies très différentes. On l'a traduit par « les saints », par analogie avec le grec ὅσιοι; c'était la prétention de Philon, elle n'en est pas plus acceptable. On a émis l'idée que le mot voulait dire « guérisseurs » de *asaia*, par analogie avec les *thérapeutes* du traité *De Vita contemplativa* attribué à Philon. Mais ce traité est notablement postérieur à Philon, et les *thérapeutes* ou « serviteurs » étaient « les serviteurs de Dieu ». Si les esséniens passaient pour posséder des secrets médicaux, ce n'était pourtant pas en cela que consistait leur caractère proprement dit. On a proposé aussi le sens de « silencieux », à cause du secret auquel ils étaient astreints, ce qui soulève un même genre d'objection. L'explication qui nous paraît la meilleure est celle qui rattache le nom d'essénien au syriaque *hasê* (état abs. *hasên*, état emphat. *hasaia*), c'est-à-dire « pieux ». Ce qui confirme cette explication, c'est d'abord que ce sens d' « hommes pieux » est bien conforme à la prétention-mère de toute l'institution; c'est ensuite que les esséniens, nous allons le voir, ont dû être à l'origine une branche de ces *Hassidim*, « *Assidéens* » ou « gens pieux », qui formèrent le noyau de la résistance aux mesures intolérantes d'Antiochus Épiphane et dont le pharisaïsme lui-même est sorti; c'est enfin que cette explication rend raison des deux formes que le nom revêt en grec, Ἐσσηνοί et Ἐσσαῖοι. M. Schürer (*ouv. cité* II, p. 469) relève des exemples de transformations semblables du *heth* suivi de la sifflante en ἐσσ — ou ἀσσ.

culte de la Loi attribuée à Moïse, joint au sentiment que, pour l'observer scrupuleusement, il faut s'astreindre à des pratiques, à des précautions, à des purifications, à des abstinences, qui doivent servir de défenses avancées à son observation correcte. Seulement la « justice » essénienne est plus exigeante encore que celle des scribes et des pharisiens. Elle en est le prolongement à outrance.

Déjà le besoin de se « séparer » par son genre de vie de la foule infectée d'impuretés avait conduit le pharisaïsme à former ces associations de *haberim* « ou compagnons », dont les membres s'assuraient mutuellement contre la contagion. Malgré tout, mêlés à la vie commune, exerçant des métiers, se mariant, trafiquant et fréquentant par nécessité les *am-aarez*, la foule vulgaire, ils ne pouvaient toujours éviter la souillure. Les esséniens vont plus loin, et la tendance à la séparation arrive chez eux à son point extrême. Pour la plupart ils se retirent au désert pour vivre entre *haberim* de première pureté et dont le contact ne peut plus présenter le moindre danger. Mais la simple retraite au désert ne suffirait pas. Pour être assuré que la contagion ne les y suivra pas, il faut qu'ils se soumettent à une règle uniforme, sévère, maintenue avec rigueur par des chefs pouvant exiger l'obéissance absolue. Les vêtements et leur composition, les aliments et leur préparation doivent présenter les mêmes garanties. Les ablutions lustrales, déjà si recommandées par le pharisaïsme, seront plus fréquentes et plus complètes encore dans l'essénisme. L'argent monnayé ne doit pas circuler parmi eux, car les pièces de monnaie passent par toutes les mains et communiquent la souillure. L'interdiction de la propriété individuelle est la condition nécessaire d'une pareille société. Qu'arriverait-il si l'on distinguait dans ses membres des

pauvres et des riches ? Les riches se soumettraient-ils humblement à la discipline, à l'extrême simplicité du régime imposé, et ne seraient-ils pas trop indépendants des supérieurs pour que ceux-ci pussent compter sur leur parfaite obéissance ? C'est ce que les fondateurs des ordres monastiques, bouddhistes, chrétiens, musulmans, ont tous également compris. La propriété individuelle est la véritable base de la liberté de l'individu, et dans une société monastique l'individu ne saurait être libre.

Il se joint à cette considération, chez les Juifs de l'époque dont nous parlons, une tendance très marquée à regarder, non pas la misère et le dénuement complet, mais la pauvreté laborieuse, demandant au travail quotidien le pain nécessaire et forcément étrangère à toute espèce de luxe, comme la condition par excellence de la vie pieuse, morale, humble devant les hommes, mais glorieuse devant Dieu. Ce sentiment remonte jusqu'aux anciens prophètes qui si souvent opposent au riche cupide et oppresseur le pauvre mettant toute sa confiance en l'Éternel. Ajouterons-nous enfin, pour expliquer le goût particulier de l'essénisme pour le désert, cet attrait, atavique en quelque sorte, que le désert exerce sur l'Israélite sédentaire, attrait qui d'habitude ne sort pas de la rêverie idéale, mais qui parfois l'attire réellement dans la solitude comme si c'était au désert seulement que l'homme puisse vivre d'une vie complètement religieuse et sentir directement le souffle de Dieu passer à travers son âme[1] ? Rien de tout cela n'est contraire au principe pharisien, et cette poursuite anxieuse, à tout prix, de la pureté, cette observation du sabbat poussée jusqu'à la puérilité, ces précautions prises pour que les aliments

[1] Ce sentiment a marqué à son empreinte le rituel de la fête juive des Tabernacles ou des Tentes.

consommés soient d'une irréprochable légalité, ces préoccupations concernant les anges, leurs fonctions (plus que probablement les exorcismes), toutes ces particularités de l'essénisme ne sont autre chose que du pharisaïsme au superlatif[1].

Restent toutefois deux ou trois points qui semblent au premier abord étrangers et même contraires aux idées pharisiennes. L'exagération d'un système finit bien souvent par en contredire le principe. Par exemple, il est certain que la règle du célibat contredisait l'une des traditions les plus invétérées du judaïsme. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point cet éloignement du mariage ne provenait pas, comme ce fut le cas chez l'apôtre Paul, de la perspective d'une prochaine et pénible rénovation d'un monde livré par l'impiété aux puissances du mal. Les documents sont muets sur ce point. Mais, en dehors même de cette considération, comment la vie en commun reconnue nécessaire, l'absence de propriété individuelle qui en est l'indispensable condition, l'autorité dictatoriale des supérieurs, comment toutes ces bases de l'essénisme auraient-elles pu se concilier avec le mariage, la vie de famille, tout ce qu'elle suppose et entraîne ? Le souci passionné de la pureté légale poussait déjà dans cette voie. La femme, d'après la Loi, est très souvent impure. Le père de famille est conduit par un sentiment des plus impérieux à travailler tout d'abord pour les siens, et non pour une collectivité impersonnelle, le foyer domestique est, lui aussi, un centre d'indépendance. Enfin il ne faut pas

[1] L'effroi de la souillure, ce sentiment caractéristique du pharisaïsme, va si loin chez l'essénien qu'il se précautionne vis-à-vis du simple novice comme le pharisien vis-à-vis du vulgaire *am-aarez* (comp. Schürer, *ouv. c.*, II, pp. 485-486).

oublier que, dans le cours de la même période qui vit fleurir l'essénisme et en dehors de lui, le vieux préjugé juif favorable au mariage était miné par un point de vue ascétique qui faisait de la virginité, du célibat, de la viduité, des états supérieurs.

Mais c'est surtout la manière dont les esséniens comprenaient leurs obligations envers le Temple qui éveille l'étonnement. Ici encore les lacunes des documents nous condamnent à la conjecture. Mais celle que nous osons proposer nous paraît posséder une bien grande vraisemblance.

On se dit : Comment, légalistes et vénérateurs de Moïse comme ils l'étaient, les esséniens pouvaient-ils s'abstenir de célébrer ou de faire célébrer au Temple les sacrifices d'animaux prescrits formellement par la Loi ? Et que signifie cette distinction qui les autorisait à envoyer au Temple des offrandes, c'est-à-dire des dons de choses inanimées, mais non des victimes ?

Il n'y a selon nous qu'une manière d'expliquer cette singularité. Ils ne voulaient pas rompre en principe avec le Temple parce que la Loi le consacrait, parce qu'ils adoraient le Dieu qui était censé y résider, mais ils avaient rompu avec le haut sacerdoce, avec les prêtres-sacrificateurs de Jérusalem. Par conséquent ils envoyaient des marques de leur vénération pour ce centre auguste du judaïsme, mais ils refusaient de se solidariser avec les sacrificateurs en leur donnant des victimes à immoler. Cela suppose évidemment qu'ils regardaient le sacerdoce comme illégitime ou indigne. Là encore nous retrouvons l'exagération du pharisaïsme. Quand même le pharisaïsme et son maître, le rabbinisme, ne contestaient nullement les pouvoirs exclusifs du sacerdoce établi par des clauses formelles de la Loi, il n'y en avait pas moins dans ce parti de la Loi le germe

d'un antagonisme vis-à-vis du clergé héréditaire, — de même que la synagogue, sans afficher jamais pareille prétention, contenait les éléments d'une rivalité latente avec le Temple qu'elle devait un jour remplacer. L'essénisme, comme d'habitude, va tout de suite au bout du chemin à peine amorcé. Il ne veut plus avoir de connivence avec un sacerdoce illégitime et par conséquent impur. Il se peut que la lecture assidue des anciens prophètes, qui dépréciaient si hardiment la valeur des sacrifices, ait contribué à les rassurer sur les conséquences de cette infidélité aux prescriptions littérales de la Loi. Mais pour expliquer une pareille abstention, il faut qu'il se soit passé un fait important, décisif, qui les y ait déterminés.

Se rappelle-t-on que brusquement, sous Jean Hyrcan, vers 120 av. J.-C., il se trouva des pharisiens pour émettre le vœu que le prince asmonéen renonçât à la suprême sacrificature? Le fait est que, selon la Loi strictement appliquée, les Asmonéens n'y avaient aucun droit. Ils n'étaient pas aaronides. C'est le prestige de leurs triomphes, ce sont les immenses services rendus par eux à la cause nationale, les nécessités politiques de la situation, qui emportèrent la chaleureuse adhésion de la grande majorité du peuple à leur investiture — « jus- « qu'à ce que vînt un prophète qui déciderait ». Mais on peut affirmer d'avance que ces raisons n'avaient pas touché les intransigeants du légalisme. Il y eut certainement des mécontents, des scandalisés, qui estimèrent que le pontificat, déjà souillé par les intrus que les rois syriens y avaient installés, n'était nullement purifié en passant à des capitaines victorieux qui en étaient exclus par la Loi. Ils durent contenir leurs protestations devant les acclamations d'un peuple enchanté. Mais pour eux,

depuis lors, les immolations accomplies par la sacrificature officielle descendirent au niveau de cérémonies sacrilèges auxquelles un Juif vraiment pieux ne devait plus s'associer ni de près, ni de loin. La société juive toute entière, depuis le prince jusqu'aux derniers fidèles, se trouvait contaminée par cette usurpation. Il n'y avait plus qu'à la fuir, et on ne la fuyait réellement qu'en s'enfonçant dans le désert. A cette condition seulement on rompait avec tout ce monde impur.

Tout cela posé, est-ce arbitrairement, et quand rien ne l'y forçait, que Josèphe fait remonter le commencement de l'essénisme au principat de Jonathan, le successeur de Judas Maccabée, vers 150? Cela ne signifie pas que l'essénisme fût d'ores et déjà developpé, organisé, comme nous savons qu'il le devint. Il se peut très bien qu'il n'ait reçu que plus tard une constitution complète et systématiquement conforme à son principe de séparation. Mais il est certain que Jonathan fut le premier Asmonéen promu à la dignité de souverain pontife. Il est donc infiniment probable que l'essénisme, au moins comme tendance ultra-pharisienne, a commencé sous son principat. Quand on réfléchit à cette anomalie surprenante qui faisait de ces fanatiques de la Loi des révoltés contre les sacrifices solennels qu'elle ordonnait, on ne peut se soustraire à la présomption que l'usurpation du pontificat par les Asmonéens fut la cause première de cette séparation absolue qui, dans le pharisaïsme ordinaire, n'était que relative. On ne voit pas de quel autre évènement on pourrait logiquement faire dater le mouvement essénien.

Avec leur propension à allégoriser les textes sacrés, les esséniens purent très bien se dire que la victime dans un sacrifice représentait celui ou ceux qui l'of-

fraient à Dieu pour lui rendre hommage ou pour obtenir son bon vouloir, que par conséquent la valeur réelle du sacrifice consistait bien plus dans la consécration personnelle des donateurs que dans l'acte matériel de l'immolation. Si donc le donateur pouvait s'offrir lui-même à la Divinité dans un état de piété et de pureté irréprochables, il réalisait tout ce qui faisait le prix du sacrifice. Ce qui autorise à penser que tel fut en effet le tour que les esséniens donnèrent à leur refus d'envoyer des victimes au Temple, c'est l'espèce de sacerdoce qu'ils instituèrent en élevant à la dignité de *prêtres* ceux qui préparaient leurs aliments. C'est qu'eux-mêmes voulaient être en leurs propres personnes des consacrés et en un sens des sacrifiés à la sainteté divine. Ceux qui prenaient soin de les nourrir avec des aliments à l'abri de toute souillure étaient vraiment des sacrificateurs, remplissant vis-à-vis d'eux la fonction du prêtre qui doit veiller à ce que les victimes soient présentées à Dieu sans tare et correctement.

C'est ainsi que l'excès du pharisaïsme, l'effroi de tout ce qui pouvait communiquer l'impureté légale poussa les esséniens dans un puritanisme radical qu'un pharisien ordinaire eût repoussé. Mais ne croyons pas qu'il n'y eût aucun intermédiaire entre eux et le gros des pharisiens. Quand on nous dit qu'on rencontrait des esséniens ailleurs qu'au désert, dans les villes de Palestine, qu'il y en avait de mariés, cela prouve simplement que l'essénisme n'était absolu qu'au désert et qu'entre les esséniens complets et le pharisaïsme ordinaire il y avait des rigoristes aimant à se rapprocher de l'essénisme sans en adopter toutes les austérités. Voilà ce qu'on a beaucoup trop perdu de vue en faisant de l'essénisme une secte hermétiquement fermée, sans aucune connexion

avec le reste de la nation. On peut admettre sans doute que, dans la succession des temps, les pieux rêveurs du désert aient subi des influences étrangères au judaïsme avec lequel ils avaient par système si peu de relations. Le judaïsme lui-même n'avait pas été à l'abri de toute invasion d'idées perses ou chaldéennes. Mais ce ne sont pas ces ajoutés exotiques qui ont fait naître l'essénisme, ce n'est pas de cela qu'il a vécu. Sa durée dépassa celle de l'état juif, mais il finit par se perdre soit dans le gnosticisme, soit dans la religion solaire des Sampséens. Il serait pourtant absurde de dire que l'essénisme fut dès l'origine une secte gnostique ou polythéiste. Il était trop authentiquement juif pour cela, et quand il ne fut plus juif, il disparut.

Ce que surtout il ne faut pas perdre de vue, c'est que, parmi les idées dites esséniennes en matière de piété et de sainteté, un bon nombre étaient très répandues en dehors de lui, ne venaient pas de lui, mais faisaient partie de l'idéal religieux et moral contemporain. Cela est surtout visible au temps de l'Évangile. Par exemple, le mérite de la pauvreté et du célibat, la vertu purifiante du bain complet élevé à la hauteur d'un rite lustral, la condamnation du serment, etc., tout cela était contemporain de l'essénisme, admis par les esséniens, mais ne leur appartenait nullement en propre. Il y a ainsi, dans l'histoire religieuse d'une époque, des formes de piété, des points de vue ou des pratiques de dévotion, qui sont pour ainsi dire dans l'air du temps et qu'on aurait grand tort de prendre pour des marques de dérivation ou d'emprunt, puisqu'on les retrouve dans les sociétés et les partis les plus opposés.

Ce qu'on peut affirmer, c'est que l'Évangile n'a rien à faire avec l'essénisme. Celui-ci, par essence, par prin-

cipe, se détachait d'un monde corrompu sans avoir la moindre velléité de le régénérer. L'essénisme ne fit jamais de propagande, tout au contraire de l'Évangile qui fut dès la première heure une grande entreprise de rénovation morale. On voit déjà la différence des principes se manifester dans celle des méthodes. L'essénisme se cantonne dans le désert, ne repousse pas les individus qui viennent à lui, mais abandonne la société juive prise en masse à sa perdition. Jean-Baptiste veut la régénérer, mais la convoque et l'attend aux solitudes où il mène sa vie d'ermite. Jésus se transporte immédiatement dans la mêlée humaine, ne fait aucun cas de l'ascétisme et prêche son Évangile en pleine société juive. Cette différence est très caractéristique, elle provient des principes qui sont loin d'être les mêmes. Jean-Baptiste est un intermédiaire. Il se rapproche bien plus que Jésus de l'essénisme, il n'est pourtant pas un essénien. Il n'a ni l'habit, ni la manière de vivre, ni les principes de la secte. Quant à Jésus lui-même, son Évangile s'est affirmé dans un antagonisme continuel avec le pharisaïsme dont l'essénisme est l'exagération. Nous verrons combien en particulier, au chapitre de la pureté légale, ce souci fondamental commun du pharisaïsme et de l'essénisme, l'enseignement de Jésus est en opposition diamétrale avec l'un et avec l'autre. Rien de plus faux que de lui assigner pour berceau cette petite communauté monastique sans rayonnement, sans puissance de pénétration, sans avenir, qui vivotait dans ses tuniques blanches sur les confins du lac Asphaltite, confite en observances, plongeant dans l'eau trois fois par jour et asservissant l'homme bien loin de l'émanciper. L'essénisme est un ballon gonflé. Il n'en est rien sorti, ni grand homme, ni grande idée, ni grande œuvre. Il est mort de stérilité.

CHAPITRE XII

LES NOUVELLES DOCTRINES

Pour rentrer dans le judaïsme proprement dit, dont l'essénisme ne fut jamais qu'un appendice bizarre sans action appréciable sur les évènements et les idées, nous devons signaler les doctrines et les croyances qui s'introduisirent dans la religion du peuple juif à partir de son rétablissement et qui achevèrent de la distinguer profondément de ce qui avait été la religion du vieil Israël.

Rien ne montre mieux que ces innovations comment, sous le couvert du principe de tradition qui s'oppose, dirait-on, à toute modification de quelque importance de la foi transmise, l'évolution de la croyance continue de s'opérer à l'insu même de ceux qui sont censés la diriger. Il serait difficile de dire lesquels étaient en réalité les plus traditionalistes, des pharisiens ou des sadducéens. Ceux-ci, ne voulant pas démordre de la tradition des anciens, ne reconnaissaient que la Loi écrite qu'ils croyaient promulguée par Moïse et opposaient un scepticisme revêche à toute addition, à toute extension de la foi du passé. Ils ignoraient combien la Loi elle-même, surtout dans ses parties les plus sacerdotales, était en réalité d'institution moderne. Mais les pharisiens et

leurs maîtres, les scribes, ne prétendaient pas innover en ajoutant à la Loi pour la mieux protéger leur jurisprudence et leur casuistique. Ils invoquaient tout aussi bien que leurs adversaires l'autorité de la tradition. Ce qui « avait été dit aux anciens », pour eux aussi, et par conséquent ce qui passait pour leur avoir été dit, empruntait à cette apparence d'antiquité le cachet de la vérité indiscutable et, par une illusion fréquente chez les partisans du principe traditionnel, ils étaient enclins à faire remonter très haut dans le passé des maximes, des coutumes, des doctrines entières, dont l'origine était historiquement très récente. Ils s'imaginaient les retrouver dans des livres, dans des textes, qui n'en soufflaient pas un mot. Là où le sens historique n'est pas éveillé, là où manque l'esprit critique, rien n'est plus commun que ce genre d'illusion, et l'histoire du christianisme nous en offre à chaque instant des exemples. Combien de chrétiens, par exemple, se figurent que les apôtres et saint Paul disaient la Messe et rendaient à Marie un culte fervent ! Les docteurs du rabbinisme pouvaient ainsi se persuader à eux-mêmes et enseigner aux autres qu'ils ne faisaient que répéter et tout au plus appliquer avec précision la tradition des anciens. En réalité ils étaient des novateurs, et un Israélite contemporain d'Amos ou d'Ésaïe, transplanté dans la Jérusalem de Hillel et de Schammaï, n'eût pas été moins surpris qu'un disciple de Paul ou de Jacques se réveillant au beau milieu d'une procession de la Fête-Dieu.

Dans ces écoles de scribes où la Loi et les prophètes étaient l'objet d'un commentaire perpétuel, il s'était établi une certaine division du travail[1]. Par exemple, on

[1] Comp. Weber, *Die Lehren des Talmud* IX-XIX, 150 sv. — Schürer, *ouv. cité*, I, 87-121 ; II, 261-264 ; 270-277.

s'occupait de la traduction des textes hébreux en langue araméenne vulgaire pour que le peuple qui avait oublié la langue de ses pères pût comprendre les livres sacrés. C'est ce qu'on appelait les *Targums* (sing. *Targum*, plur. *Targumim*) ou les « interprétations ». La méthode de transmission orale paraît avoir aussi présidé longtemps à cette utile opération. Ceux qui s'y adonnaient trouvaient dans le culte des synagogues de fréquentes occasions d'appliquer leur savoir. Les plus anciens Targums que nous connaissions sont celui d'Onkelos sur le Pentateuque et celui de Jonathan ben-Uziel sur les livres prophétiques [1]. Mais la date de leur composition est très controversée et ne saurait en tout cas remonter plus haut que le premier siècle de notre ère. Elle est probablement moins ancienne. Mais ils semblent supposer l'existence de traductions analogues antérieures. Dans tous les deux, et surtout dans le second, on relève les marques de l'influence exercée sur la traduction par les opinions personnelles des traducteurs. La traduction de Jonathan est à chaque instant une véritable paraphrase.

Le commentaire proprement dit, les explications, discussions, recherches, éclaircissements tirés des dires anciens, des leçons des maîtres, des légendes, etc. formaient ce qu'on renfermait sous le nom de *Midrasch*, « explication », et par conséquent le Midrasch répondait à peu près à ce que nous appellerions « exégèse », ou commentaire explicatif des textes sacrés. Dans les *Midraschim* on distinguait deux genres principaux

[1] Ces deux Targums ont été publiés par Buxtorf et dans la Bible polyglotte de Londres. Il existe du premier une édition critique de A. Berliner, Berlin, 1884. — Le Targum de Jonathan a été édité de nos jours par P. de Lagarde, Leipzig, 1872.

d'explication, la *Halacha* et l'*Haggada*. La Halacha ou « la conduite »[1] était la jurisprudence proprement dite. Elle définissait les préceptes de la Loi, en étudiait les applications multiples, fixait leurs limites ou précisait la manière correcte de les observer. Elle aboutissait à une casuistique subtile. L'Haggada[2] comprenait les récits, anecdotes, légendes, qui, rapprochées du texte étudié, contribuaient à en éclaircir le sens et la portée. C'est dans l'Haggada que se manifeste le plus clairement l'évolution des idées religieuses et des croyances. Le recueil talmudique a fixé par l'écriture, à partir du second siècle de notre ère, ce que l'on connaissait des *halachoth* et des *haggadoth* transmises jusqu'alors oralement. On peut, dans les limites du canon hébreu, se rendre compte de ce que l'haggada pouvait ajouter aux textes primitifs en comparant, par exemple, les récits du livre des Chroniques ou Paralipomènes à ceux du livre des Rois. Dans l'intervalle des deux compositions il est visible qu'il s'est constitué toute une couche de traditions très peu historiques dont le résultat est la transformation de l'histoire des rois de Juda au bénéfice des prétentions sacerdotales chères au rédacteur des Chroniques. Rien absolument ne nous avise que personne ait réclamé contre cette altération de la réalité historique. Dans ce monde traditionaliste le nouveau, une fois introduit, passait d'emblée pour de l'ancien.

Il faut d'ailleurs observer que les éléments nouveaux de l'enseignement et de la croyance répandus par les écoles rabbiniques ne furent jamais des négations directes de l'ancienne foi. La piété juive ne les eût pas tolérés

[1] *Vivendi ratio*, méthode qu'il faut suivre, de *halak*, « aller, faire route ».

[2] *De hagad*, « rassembler, nouer, rattacher ».

s'ils lui avaient été présentés sous une pareille forme. Ils durent toujours se rattacher jusqu'à un certain point à des croyances antérieures dont ils étaient les prolongements, en quelque sorte les postulats, dégagés par la réflexion, indiqués par les circonstances. L'influence des doctrines étrangères, originaires de la Chaldée, de la Perse ou de la Grèce, put se faire sentir à titre de suggestion, de stimulant, d'orientation de la pensée, non autrement[1]. L'infiltration fut inapercue, à supposer même qu'elle ait eu lieu. Les nouvelles doctrines qui s'incorporèrent par cette voie haggadique dans le judaïsme populaire des trois derniers siècles avant notre ère concernent la nature divine, l'existence et le rôle des anges bons et méchants, la vie future et ses rémunérations, enfin l'attente messianique dont l'importance au point de vue de l'histoire évangélique fait qu'il faudra lui consacrer un chapitre à part. Il nous sera facile d'indiquer à propos de chacune de ces doctrines les points d'attache qui les relient toutes à l'ancienne religion d'Israël.

Ainsi la notion de l'Être divin continua de s'élever sur les principes et conformément aux développements antérieurs du jahvisme. Ce jahvisme, qui devait à sa nature spéciale de se distinguer toujours plus des polythéismes environnants, qui avait abouti d'abord à la monolâtrie pour arriver ensuite au monothéisme absolu, ne pouvait rester confiné dans les limites tracées par la naïveté de ses premiers professants. Il était impossible

[1] Nous regardons comme un pur roman tout ce qu'on a imaginé des missions bouddhistes qui de Babylone auraient pénétré chez les Juifs. Il n'y en a pas la moindre trace en Palestine même. L'essénisme, si concentré, si peu propagandiste, n'a rien à démêler avec le bouddhisme si expansif et si conquérant.

que le Dieu de l'univers fût toujours conçu d'une manière identique au dieu fulgurant du Sinaï, lors même qu'on ne s'apercevait pas de la transformation qui s'opérait insensiblement depuis des siècles. Déjà, dans des écrits tels que Job, certains psaumes, le premier chapitre de la Genèse, la sublimité transcendante, absolument supérieure au monde, de l'Être qui en est l'auteur unique et le maître souverain s'affirme en termes qui ne laissent prise à aucun doute. On peut citer des textes qui proclament son éternité, son immensité, sa toute-puissance, sa toute-science, sa sainteté pure, en un mot sa perfection. Il est désormais impossible de se le représenter comme autrefois — à moins de s'exprimer en langage symbolique — sous les traits d'un homme gigantesque se cachant dans l'éclat aveuglant de la lumière qui rayonne de son essence ou s'enveloppant comme d'un manteau de la sombre nuée que déchirent ses éclairs. Le sentiment que les anthropomorphismes de l'Ancien Testament ne doivent plus être pris à la lettre se révèle, non pas seulement à Alexandrie dans l'école helléniste, mais en Judée même par le soin que prennent les targumistes de les adoucir ou de les voiler dans leurs traductions. Jahvé se rapproche donc toujours plus du Dieu de la pensée philosophique.

Il est clair que cette délicatesse du sens religieux n'était pas développée chez tous au même degré. On était pénétré de l'évidence qu'on ne pouvait exagérer les perfections de l'Éternel. Cependant tous ne sentaient pas également ce qu'il y avait de contraire à cette ineffable sublimité dans les formes traditionnelles de la représentation qu'on s'en faisait, et plus d'une « survivance » des vieilles notions anthropomorphiques (encore si visibles, par exemple, dans Daniel) demeurait attachée

aux idées qu'on se faisait de Dieu. Mais le principe était posé, était admis, et il agissait.

La preuve en est dans la facilité avec laquelle s'introduisit une coutume qui est restée caractéristique de la piété juive, celle qui consiste à s'interdire de prononcer le nom propre du Dieu d'Israël, le nom qui avait été révélé par lui-même à Moïse (Ex. VI, 3) et de lui substituer ceux d'Élohim ou d'Adonaï quand on le rencontrait dans les livres sacrés, ou quelques autres dénominations telles que le « Très Haut », l' « Ancien des jours », le « Béni », etc. C'est au point que la prononciation du fameux tétragramme J H V H se perdit chez les rabbins eux-mêmes [1]. Dans l'antiquité en général et particulièrement chez les Sémites, le nom propre de quelqu'un était considéré comme une sorte d'équivalent ou de définition de sa personne. Il la circonscrivait, il la limitait. Nommer Dieu par son nom propre, c'était une manière de le rabaisser au rang des autres êtres nommables, par conséquent limités et finis. C'était une familiarité qui choquait une piété désormais pénétrée de l'incommensurable grandeur de son objet. On trouva donc plus religieux de se borner à le désigner, quand il le fallait, par un mot exprimant une de ses perfections, Élohim, la puissance abstraite, Adonaï, la seigneurie, la souveraineté. Le vrai nom n'était prononcé qu'au Temple, lorsque le prêtre officiant donnait au peuple la bénédiction; dans les synagogues, il était

[1] La meilleure des considérations qui ont motivé la prononciation *Jahvé*, adoptée par la plupart des hébraïsants de nos jours, est celle qui s'appuie sur le témoignage de Théodoret (*Quæst.* 15 *in Exod.*) affirmant que les Samaritains prononçaient ce nom sacré IABE, ce qui, sous la plume d'un écrivain grec, revient à Jahvé. Les Samaritains avaient continué d'employer le mot dans leurs serments (comp. H. Schultz, *Alttestam. Theologie*, p. 400, n. 7).

remplacé par un des synonymes convenus. C'est pourquoi, le Temple une fois détruit, il ne fut plus jamais prononcé[1]. En revanche, on n'éprouva aucun scrupule à nommer de noms individuels les êtres surhumains dont le nombre et le rôle actif dans les affaires humaines acquirent d'autant plus d'importance que cette séparation absolue de Dieu et du monde creusait au premier abord un abîme, effrayant le sentiment religieux, entre les adorateurs et l'objet de leur adoration. Il semblait que toute relation était rompue entre la création et le Créateur.

C'est ce qui explique l'importance extrême que prirent au cours de notre période les doctrines concernant les anges et leurs frères dévoyés, les démons, doctrines dont on discerne très bien le germe dans la vieille religion d'Israël, mais qui étaient loin d'y tenir la place de premier rang qu'elles occupent dans le judaïsme des temps plus récents.

Dans la religion de l'ancien Israël, Jahvé était sans doute un dieu solitaire, à l'écart des autres dieux, mais

[1] Une particularité souvent oubliée met bien en relief cette tendance à idéaliser la notion de Dieu au milieu de formes traditionnelles qui auraient pu la rabaisser. L'arche de l'alliance, où Jahvé était censé habiter et qui se cachait au fond du *Debir* ou petite abside du Temple, avait été brûlée avec tout l'édifice par les soldats de Nebucadnetzar. Lorsque le Temple et son Debir furent reconstruits, l'arche ne fut pas rétablie. Pourtant le rituel fondé sur l'idée de la présence de Jahvé localisée dans cette minuscule chapelle se perpétuait comme si l'arche sainte eût été toujours là. En fait on s'était habitué à son absence, parce que l'on croyait que Jahvé habitait le plus haut des cieux dans toute l'amplitude de sa majesté, qu'il voyait et savait toute chose et que sa présence réelle et locale dans le Debir ne pouvait être qu'un symbole vénérable, mystérieux, redoutable même, mais enfin un symbole. Comp. Jos., *Ant.* V, v, 5 ; Tacite, *Hist.* V, 9.

on admettait qu'il eût sous ses ordres des serviteurs lui faisant cortège et pouvant être chargés de l'exécution de ses volontés. La Genèse connaît les *Bené-Élohim* ou « Fils de Dieu » associés au moins par leur présence à l'œuvre créatrice[1]. Il est vrai que l'*Ange de Jahvé*, dont il est question dans plusieurs récits, n'est autre chose que la forme temporaire revêtue par Jahvé, lorsqu'il lui convient, par grande exception, d'apparaître à des yeux humains et par conséquent ne se distingue pas du dieu lui-même. Mais c'est accompagné de deux personnages surhumains, de forme humaine, que Jahvé reçoit l'hospitalité d'Abraham (Gen. XXXVIII), et ses deux compagnons se séparent de lui pour aller exécuter les sentences de sa justice contre les Villes de la plaine. Dans les visions d'Ésaïe (VI, 2-7) et de Michée (I Rois XXII, 19) le trône divin est environné d'êtres personnels aux ordres du Maître souverain. Enfin, dans le prologue de Job (I, 6; II, 1), il est parlé d'un conseil divin que l'Éternel préside ou plutôt commande, mais en écoutant les rapports de ses émissaires et les propositions qui lui sont faites.

Il n'y avait donc rien de radicalement nouveau dans la doctrine des anges telle qu'elle se développa chez les Juifs dans les derniers siècles avant notre ère[2]. Ce

[1] I, 26, *Faisons l'homme à notre image*; III, 22, *L'homme est devenu comme l'un de nous*. Comp. VI, 2-4; Job, XXXVIII, 7. Il semble bien, d'après ce dernier passage, que les astres, conçus comme autant d'êtres animés, rentraient dans la religion jahviste à titre de subordonnés du Dieu unique. D'après le Ps. CIV, 4, on doit en dire autant des vents et des éclairs. « L'armée des cieux » représente à la fois les étoiles et l'ensemble des serviteurs célestes de *Jahvé Zebaoth*, « l'Eternel des armées ».

[2] Le mot *ange*, en grec ἄγγελος, est la traduction de l'hébreu *maleak* et signifie « envoyé ».

qu'il faut seulement observer, c'est que l'ancien Israélite se préoccupait très peu de l'existence et des fonctions des subordonnés célestes de Jahvé. Pour ses fidèles, Jahvé était un centre absorbant et direct de religion. Les autres, sans le renier, suppléaient par la dispersion de leurs hommages à ce que son culte exclusif avait pour eux d'insuffisant. Il en fut autrement quand le monothéisme eut définitivement triomphé et que la notion de l'Être divin l'eut élevé très haut au-dessus du monde de manière à le reléguer très loin de l'humanité. Il y eut un vide que le sentiment religieux, soupirant toujours après l'union, devait chercher à combler. Les anges le remplirent.

L'imagination, comme on peut s'y attendre, joua un grand rôle dans les idées que l'on se fit de l' « armée céleste ». D'abord on se la figura innombrable. Elle devait se composer de myriades de myriades. Le résultat fut qu'on éprouva le besoin d'introduire un certain ordre et de répartir des fonctions dans cette multitude confuse [1].

Ainsi l'on distingue les anges-chefs (Dan. X, 13), les archanges, dont le privilège était d'être admis en la présence immédiate de Dieu et qui formaient en quelque sorte son conseil secret. Chacun d'eux avait son nom propre. On connaissait l'ange Gibriel ou Gabriel, particulièrement chargé des révélations divines; l'ange Raphaël, qui présentait à Dieu les prières des justes dont

[1] C'est dans cette organisation idéale de l'ensemble des anges que l'on est le plus tenté de reconnaître une influence, au moins indirecte, du mazdéisme sur l'angélologie juive. Longtemps même on a pu croire que cette influence avait été prépondérante. Mais, dans l'état actuel des études mazdéennes, il convient de suspendre son jugement. Il se pourrait en effet que le mazdéisme lui-même eût plus emprunté que donné à la théologie juive et chrétienne.

il était le conseiller et l'auxiliaire (v. le roman de Tobie); l'ange Micaël ou Michel, qui était le protecteur spécial du peuple d'Israël et qui combattait pour lui. Il est aussi question des anges Jérémiel, Shealthiel, Uriel, etc. La fantaisie se donnait libre carrière, et on peut s'en faire une idée par le livre d'Hénoch où l'angélologie est extrêmement développée (v. plus loin, ch. XIII). Il n'y avait sur ce point spécial aucune doctrine arrêtée, et la nomenclature des principaux anges varie d'un auteur à l'autre. La seule croyance partout admise, c'est que des anges président à tous les mouvements de la nature physique, à toutes les formes de la vie sociale et individuelle. Quand deux peuples se font la guerre, on croit que leurs anges respectifs se battent aussi l'un contre l'autre (Dan. X, 13 et 20). Il y a 70 anges des peuples étrangers, parce qu'il y a 70 nations étrangères; c'est un chiffre convenu. Le soleil, la lune, les étoiles sont gouvernés chacun par un ange spécial. Ne dirait-on pas une sourde revanche du polythéisme? A la fin, chacun de nous a son ange particulier qui le surveille, prie pour lui et lui inspire de bonnes résolutions, qui peut aussi l'abandonner s'il se conduit opiniâtrément d'une manière répréhensible. Ce sont les anges « vigilants », ἐγρηγόροι [1], que nous appelons les « anges gardiens ». D'après un passage du livre des Actes (XXIII, 8), les sadducéens auraient nié jusqu'à l'existence des anges. Cette assertion est probablement exagérée. Ils ne pouvaient contester les Bené-Élohim de la Genèse. Mais probablement, en conformité de leur esprit conservateur et de leur tendance anti-mystique, ils n'attachaient pas de valeur aux théories nouvelles sur les anges, leur hiérarchie, leurs interventions continuelles dans les

[1] D'où le nom propre *Gregorius*, « Grégoire ».

affaires de ce monde, non plus qu'aux mille anecdotes offertes à la crédulité populaire où les anges remplissaient les premiers rôles. Par contre, les pharisiens et leurs extrêmes, les esséniens, étaient très attachés à la doctrine des anges, très disposés à croire tout ce qu'on racontait à leur sujet. Ce qui prouve l'énergie du monothéisme juif, c'est qu'il n'est jamais question de quoi que ce soit qui ressemble à l'angélolatrie.

Nous ne parlerons que pour mémoire d'une doctrine parallèle à celle du Verbe philonien et qui était peut-être déjà enseignée dans quelques écoles rabbiniques, la doctrine de la *Memra* ou « parole divine », dont on découvre les germes dans la personnification poétique de la sagesse divine au livre des Proverbes (IX, 22-31), plus prononcée encore dans les livres du Siracide et de la Sapience. Elle se rattachait aussi à un besoin spéculatif, dérivé de l'idée toujours plus transcendante qu'on se faisait de Dieu. On était amené à postuler l'existence d'un être intermédiaire entre la Perfection ineffable et le monde créé, à la fois supérieur à tous les êtres créés et inférieur à Dieu, à ce titre déjà tolérant l'imperfection. Nous ne voyons pas que cette notion métaphysique eût pénétré dans les croyances populaires au temps de l'Évangile. — D'autre part, et dans le même ordre de doctrines ayant pour tendance de rétablir un lien vivant et permanent entre la création, l'homme surtout, et le Créateur, nous devons signaler l'importance toujours plus grande reconnue au Saint-Esprit, le *rouach*, le souffle vivifiant, inspirateur et révélateur, qui descend du ciel pour pénétrer et éclairer les hommes, leur faire connaître la vérité, les consoler et les fortifier dans le combat contre le mal. Au fond cette doctrine du Saint-

Esprit, si religieuse et en soi si philosophique, aurait dû rendre inutile toute cette fantasmagorie des anges de tout nom et de toute fonction dont les imaginations étaient hantées. Elle ne manquait pas de points d'attache avec l'ancienne foi. Les livres de Moïse et des prophètes parlaient dans de nombreux passages de l' « Esprit de Dieu », c'est-à-dire d'une vertu émanant de lui, agent de la vie, source de l'inspiration prophétique et en général de toute sagesse supérieure. C'est l'Esprit de Dieu qui dans la Genèse (I, 2) couve le chaos comme la force fécondante et organisatrice de la matière confuse. Il n'était pas besoin d'un autre lien entre Dieu et le monde, Mais on ne paraît pas, à l'époque dont nous parlons. avoir eu le sentiment de cette contradiction latente. Le Saint-Esprit et les anges faisaient également partie intégrante de la croyance généralement admise. La seule différence, c'est que l'action du Saint-Esprit avait quelque chose de plus intime, de plus spécial à la nature morale de l'homme, de plus vénérable, puisqu'il provenait immédiatement de Dieu. Par conséquent le Saint-Esprit mettait l'homme en contact direct avec l'absolue Perfection. Le premier christianisme diminuera le rôle de l'ange et accentuera celui de l'Esprit de Dieu.

L'armée angélique avait une contre-partie, l'armée anti-divine des *démons*, anges dépravés, déchus, méchants, faisant par tous les moyens la guerre aux saints. Les démons, plus fortement peut-être que les anges eux-mêmes, avaient envahi les imaginations, et ils troublaient les consciences d'un peuple ignorant. Il y a des motifs de croire que cette mythologie démoniaque se développa plus tard que celle des anges. En effet, dans le livre de Daniel écrit de 168 à 166, où l'angélolo-

gie tient une grande place, il n'est pas encore question de démons proprement dits, et pourtant les occasions n'eussent pas manqué à l'auteur d'en parler beaucoup s'il y avait cru. Au contraire, dans le livre d'Hénoch, dont la plus ancienne partie est de la fin du même siècle, la démonologie est amplement traitée. Ce serait donc dans le cours du second siècle avant notre ère qu'elle aurait pris son grand essor. Au temps de l'Évangile, en Palestine, on peut dire qu'elle battait son plein.

Dans l'antiquité d'Israël, Jahvé était l'auteur direct de tout ce qui arrivait à l'homme de bon ou de fâcheux. La vieille morale sémitique, posant en fait que le malheur n'était jamais que le châtiment des fautes commises, supprimait l'objection soulevée par la difficulté de concilier avec la divine perfection les maux de tout genre qui assombrissent la vie humaine. Mais ce point de vue était archi-faux, contraire à la plus simple expérience, et le livre de Job est la revendication dramatique du juste accablé par le malheur sans l'avoir mérité. On peut dire que la croyance aux démons est venue, elle aussi, du progrès accompli par la notion de Dieu, mais il serait inexact d'ajouter qu'elle fût absolument nouvelle. Dans la vision de Michée (I Rois XXII, 19-22), il y a des esprits, serviteurs de Dieu, très enclins à nuire aux hommes et à les pousser à leur perte. Dans le livre de Job, parmi les Fils de Dieu, il en est un, *Satan*, c'est-à-dire « l'adversaire », l' « accusateur [3] », qui est animé de dispositions hostiles aux hommes. Il ne croit ni à leur piété, ni à leur vertu désintéressée, et il ne demande pas mieux, avec la permission, il est vrai, de l'Éternel, que de leur infliger les plus cruelles épreuves

[1] De là son nom grec διαβόλος, latin *diabolus,* dont nous avons fait « le diable ».

(Job. I, 6 suiv.; II, 1-8). C'est encore comme accusateur malveillant au sein du conseil de Dieu que nous retrouvons Satan dans la prophétie de Zacharie (III, 1)[1].

Cette distinction des anges en bons et en méchants paraît avoir assez longtemps sommeillé, du moins en Judée, jusqu'au milieu du second siècle avant notre ère, puisque, nous le répétons, le livre de Daniel se tait à ce sujet. C'est depuis lors et pour des raisons qu'on ne discerne pas clairement qu'on vit s'accuser toute une théorie qui sépara les anciens Fils de Dieu en deux camps absolument opposés, les uns bons, purs, radieux, exécuteurs absolument dociles des ordres divins ; les autres méchants, corrompus, corrupteurs, ne cessant de tenter et de tourmenter les hommes. On peut penser que les grands malheurs qui marquèrent la fin de la dynastie asmonéenne durent fortifier le penchant à admettre l'existence et le pouvoir de ces êtres détestables. C'est à eux que l'on attribua systématiquement tout le mal, toutes les erreurs, toutes les souffrances qui désolent le monde. Le célèbre passage de la Genèse (VI, 2) sur l'union des Fils de Dieu et des filles des hommes fut mis en vedette[2] comme signalant une chute première d'une partie des anges, chute attribuée à leurs inclinations voluptueuses[3]. Ce fut l'introduction sur la terre du mal sous toutes ses formes.

[1] C'est cette identité de point de vue qui autorise à penser qu'il n'y a pas une grande différence de temps entre la composition du livre de Job et celle de cette partie du livre de Zacharie qui est de la fin du VIe siècle. Toutefois le livre de Job doit être le plus ancien.

[2] V. le livre d'Hénoch où cette donnée mythique est traitée avec les plus grands développements (Ch. VI-XIII, éd. Dillmann). C'est le point de départ de toute cette composition apocalyptique.

[3] C'est plus tard encore qu'on s'avisa de voir dans le serpent de la Genèse une incarnation du Diable et par conséquent de reculer dans le passé la chute des anges du mal.

L'armée des mauvais anges fut hiérarchisée comme l'armée céleste. Il y eut des démons plus puissants, plus redoutables que les autres. Ceux-ci leur étaient subordonnés comme des serviteurs à leurs maîtres. Satan, dont le nom se lisait dans les livres sacrés, fut reconnu leur chef et put d'ailleurs porter d'autres noms, tels que Bélial, Béelzébul, Lucifer, le Méchant (vieux français « le Malin »). Car il n'y eut là non plus rien de bien arrêté. Le nom de Satan pourtant prévalut et même s'employa parfois d'une manière générique et collective. Une œuvre de Satan, une tentation de Satan peut avoir pour auteurs directs un ou plusieurs de ses acolytes. C'est toujours lui qui en est l'auteur responsable. Il est le démon par excellence. Mais on voit désormais des démons [1] partout. L'orage dévastateur, le vent qui dessèche et tue, la peste et ses ravages, tous les fléaux possibles sont l'œuvre des mauvais anges. Les dieux des polythéistes sont des démons qui ont perverti les hommes pour s'en faire adorer. Les empires idolâtres qui oppriment le

[1] Les démons, en hébreu rabbinique sont les *mazikin*, les « nuisibles », les « malfaisants », et sont souvent identifiés avec les *lilim* ou *schedim*, êtres déplaisants, effrayants, larves nocturnes qui hantent les lieux déserts et les ruines (comp. Ésaïe XIII, 21 ; XXXIV, 14 ; Ps. CVI, 37 ; Deutér. XXXII, 17, etc.). Ces passages sont souvent traduits de manière peu exacte dans les versions modernes. Azazel, dont on comprend difficilement le rôle en plein jahvisme (Lév. XVI, 8, 21-22), était peut-être une survivance de jahvisme et de religion cananéenne mélangés et fournit aussi un nom démoniaque, aussi bien que l'*Aeschma Deva* du mazdéisme qui reparaît dans le judaïsme sous le nom d'Asmedai, « Asmodée », comme démon des désirs charnels (livre de Tobie). — Le sens déterminé de notre mot « démon », du grec δαιμόνιον ou δαίμων qui s'appliquait d'une manière générale aux êtres divins de toute espèce, vient de ce que les dieux du paganisme furent considérés comme des anges du mal qui avaient séduit les hommes pour les pousser à l'idolâtrie et à l'immoralité. Il ne fut donc plus employé qu'en mauvaise part pour désigner un génie surhumain malfaisant.

peuple des saints doivent leur puissance à Satan, à sa haine de la vérité et de ceux qui la professent. Le monde en fait appartient au prince des démons, et le règne de Dieu, quand il viendra, aura pour prélude et pour condition l'anéantissement de l'état de choses dont Satan est l'auteur. Cette révolution se fera dès qu'il plaira à Dieu de l'ordonner. Car, malgré ce qu'il y avait de dualisme inconscient dans cette manière de comprendre le monde et son histoire, le monothéisme juif n'admit jamais que Satan et ses suppôts pussent lutter contre Dieu avec une chance quelconque de succès. C'était avec sa permission, parce qu'il jugeait convenable d'éprouver ou de punir les hommes, qu'ils répandaient ainsi le mal sur la terre. En attendant, à l'exception d'un petit nombre de justes que leur sainteté protégeait contre les démons, la terre leur était livrée. C'est à eux, non pas à Dieu, qu'il fallait attribuer les maux du temps présent [1].

Il y eut un domaine particulier où la croyance aux démons et à leur action pernicieuse entraîna de lamentables conséquences. Non seulement les mauvais anges commandés par Satan inspiraient aux hommes de mauvaises pensées et tendaient des pièges à leur faiblesse morale ; de plus, ils avaient le goût étrange de se loger dans des corps humains pour les tourmenter et en

[1] Un indice curieux de cette évolution de la pensée religieuse, qui transfère de Dieu à Satan la cause première du mal terrestre, nous est fourni par la comparaison des deux passages II Sam. XXIV, 1 et I Chron. XXI, 1. Il s'agit dans l'un et dans l'autre du dessein que conçut le roi David de procéder au dénombrement d'Israël, mesure toujours très antipathique au sentiment des Sémites. Elle leur paraît sacrilège. Dans le premier passage c'est Dieu directement qui, pour châtier David, lui inspire ce malencontreux projet ; dans le second, c'est Satan. Les Chroniques ont été rédigées longtemps après les livres de Samuel et des Rois.

pomper le suc vital. L'historien Josèphe [1] et le Nouveau Testament nous attestent la généralité de cette croyance parmi les Juifs du temps de Jésus. L'action délétère des démons déterminait ces maladies sans raison apparente qui amènent l'épuisement continu des forces et la mort prématurée, ou qui, sans lésion visible, empêchent les organes de fonctionner. On peut voir en effet qu'on attribuait de préférence à la possession démoniaque les maux corporels dont on ne savait discerner la cause physique, tels par exemple que certains genres de cécité, la paralysie, l'épilepsie, la catalepsie, les névroses enfin et leurs innombrables bizarreries, par conséquent les maladies mentales. C'est sur ce terrain qu'une espèce de sorcellerie orthodoxe avait pris la place de la magie proprement dite sévèrement proscrite par la Loi, comme irréligieuse, usurpant sur le pouvoir de Dieu. Il y avait des recettes pieuses pour *exorciser*, c'est-à-dire pour forcer à déguerpir, le démon possesseur. Certaines formules consacrées devaient avoir cet effet curatif. Ou bien le démon ne pouvait résister aux sommations d'un homme saint, tout rempli de l'esprit de Dieu, plus fort que lui. On descendait vite sur cette pente jusqu'à la magie la plus superstitieuse. Il y avait, dit-on, des choses dont les démons ne pouvaient supporter la vue ou l'odeur [2]. On peut même voir que l'on est tout au

[1] V. spécialement *Antiq.* VIII, II, 5 ; *Bell. Jud.* VII, VI, 3.

[2] V. le livre de Tobie et de quelle manière s'y prend l'ange Raphaël ou son protégé pour chasser le démon Asmodée. Josèphe (*Bell. Jud.* VII, VI, 3 ; comp. *Antiq.* VIII, II, 5) a connaissance d'une certaine plante dont la racine est souveraine contre la possession. Elle croît dans la région ultra-jordanique. Mais celui qui la tire lui-même de terre est immédiatement frappé de mort. Il y a pourtant moyen de tourner la difficulté. On dégage avec précaution la terre autour de la racine, on attache à celle-ci une corde dont

bord d'une croyance dont les applications en grand ne furent généralement acceptées que plusieurs siècles plus tard et qui assombrit bien tristement notre moyen âge, celle qui consiste à croire qu'un homme peut, par un calcul pervers, conclure un pacte avec Satan pour être son auxiliaire dans la guerre qu'il ne cesse de diriger contre Dieu et ses fidèles. Jésus fut accusé de ce commerce odieux [1].

Il est probable que tout cet ensemble de croyances grossières trouvait plus d'adhérents au fond des provinces, dans la masse absolument ignorante, que dans les classes cultivées et dans les grandes villes où le bon sens plus exercé faisait valoir ses droits [2]. Mais nous ne voyons nulle part que l'idée même de la possession soit combattue. Elle est partout admise. Un écrivain comme Josèphe en est aussi persuadé que le dernier paysan galiléen.

Ce qui en diminuait jusqu'à un certain point les déplorables conséquences, c'est qu'on n'était pas moins convaincu de la durée limitée à court délai de cette expansion des forces démoniaques à la surface de la terre. On se croyait tous les jours plus rapproché d'un évènement grandiose qui allait changer du tout au tout les

l'autre bout est passé autour du cou d'un chien ; puis, on chasse vivement l'animal. La pauvre bête meurt du coup, mais on tient la précieuse racine, et Josèphe vit un jour, de ses deux yeux vit, un prêtre expulser un démon en approchant cette merveilleuse amulette du nez d'un possédé. Il prétend que c'est le roi Salomon qui avait indiqué l'étonnante propriété de cette racine. Il est vrai que l'exorciste y ajouta des conjurations formulées aussi par Salomon.

[1] Comp. Matth. XII, 24.

[2] C'est ainsi que, dans le Nouveau Testament, les scènes de possession si fréquentes en Galilée ne se présentent plus à Jérusalem.

conditions de l'existence humaine. Cet évènement, c'était le jugement que Dieu devait prononcer sur le monde au nom de sa justice si longtemps outragée et qui ne s'étendrait pas seulement sur les vivants. Les morts en effet devaient ressusciter pour recevoir aussi leur arrêt de salut ou de condamnation. Là encore le judaïsme rabbinique et pharisien substituait une intrépide affirmation au silence du vieil Israël.

Le vieil Israël n'avait aucune notion d'une vie consciente et active après la mort. Tous ceux qui lisent l'Ancien Testament sans idée préconçue sont depuis longtemps frappés de cette évidence[1]. Ce qu'il est bon toutefois de rappeler, parce qu'on l'oublie trop souvent, c'est que l'ancien Israélite n'admettait pas davantage l'anéantissement absolu de la personne. Il pensait que les morts *dormaient* dans les profondeurs du *scheôl* (les profondeurs souterraines). Ils dormaient d'un sommeil paisible, égal pour tous. Mais il était possible, et *sacrilège*, de le troubler. C'est ce que prouvent la Loi elle-même qui proscrit la nécromancie[2] et la consultation que le roi Saül, abandonné par Jahvé, alla demander à la sorcière d'En-Dor[3]. Le principe de la vie personnelle n'était donc pas anéanti, bien que la différence entre cette vie éternelle de sommeil inconscient et le néant ne

[1] Voir notamment des passages formels tels que Ps. LXXXVIII, 11-13 ; CXV, 17 ; Job III, 13-19 ; VII, 7-10 ; X, 21-22 ; XIV, 21. — Ce qui est tout au moins aussi démonstratif, ce sont les innombrables occasions où il eût été certainement fait mention de la vie future si on l'avait conçue autrement que comme un sommeil inconscient, sans différences, et où l'on n'en dit rien. Il est des questions historiques dont la solution est fournie par le silence des documents aussi bien que par leur témoignage, et celle-là en est une.

[2] Deutér. XVIII, 11.

[3] I Sam. XXVIII, 5 suiv.

soit pas facile à saisir. En réalité ce vieux point de vue sémitique de la mort était une véritable pierre d'attente qui présageait la construction d'un édifice nouveau. Déjà le poète religieux se figurait que les morts pouvaient sentir la répercussion de quelque évènement majeur s'accomplissant à la surface de la terre[1]. Ce qui n'était probablement qu'une image poétique, mais une image qui ne paraissait pas choquer le sens du possible et du réel, devint une doctrine lorsque l'ancienne idée de la rémunération dans la vie actuelle fut abandonnée et qu'on se préoccupa beaucoup plus qu'auparavant de l'individu humain et de sa destinée individuelle. Quand on crut généralement que le peuple des saints, opprimé, persécuté, voyant tomber sous la rage des persécuteurs ses membres les plus fidèles et les plus purs, marchait vers une éclatante revanche de la justice éternelle, où choses et gens seraient remis à leur place légitime, il parut impossible que les contemporains de ce grand jugement fussent seuls destinés à jouir ou à souffrir des arrêts du juge divin. Il y avait d'insignes méchants à punir, des justes martyrs à récompenser.

Telle est la forme spéciale que revêtit, dans la conscience des Juifs des deux derniers siècles avant notre ère, le postulat que de tout temps la philosophie spiritualiste a tiré de l'antinomie posée par les réalités de la vie terrestre et les virtualités, les aspirations, la destinée idéale de la personne humaine. Mais ce qui prouve que ce ne fut pas la philosophie platonicienne et stoïcienne qui poussa la pensée juive dans cette direction, c'est que la vie future ne fut pas regardée comme l'apanage exclusif de

[1] Voir la belle prosopopée Ésaïe XIV à l'occasion de la descente au *scheôl* du roi de Babylone.

l'âme immortelle. On lui donna pour forme et pour condition la « résurrection des corps ».

La première mention à notre connaissance de la doctrine de la résurrection nous est fournie par un passage du livre de Daniel XII, 2, et la manière dont l'auteur en parle implique cette conséquence probable que ce n'était déjà plus une nouveauté[1]. La résurrection dans ce passage est encore bornée à un nombre limité de justes qui ressusciteront pour la vie éternelle et d'impies qui se réveilleront pour l'opprobre et la honte. Mais il est clair que l'idée une fois émise devait bientôt se généraliser. Où poser la limite entre ceux qui devaient ressusciter et ceux qui resteraient plongés dans leur sommeil éternel ? Aussi voyons-nous la doctrine de la résurrection générale des morts sous leur forme corporelle pénétrer rapidement les esprits, comme le montrent le livre d'Hénoch, le Psautier de Salomon (III, 16; XIV, 2 suiv.), le second livre des Maccabées (VII, 9, 14, 23, 36; XII, 43-45). Les écoles rabbiniques et les pharisiens familiarisèrent les rangs inférieurs de la population avec cette perspective qui répondait trop bien aux besoins moraux et aux désirs de tous pour ne pas être bien accueillie. Seuls, les sadducéens (Matth. XXII, 23 et parall.; Actes XXIII, 8) opposèrent leur conservatisme, à la fois positif et sceptique, à cette évolution de la croyance que la Loi ne sanctionnait pas. Il est certain que, partisans et adversaires, ni les uns ni les autres ne se rendirent compte des impossibilités physiques dont elle était affectée. Il faut ajouter qu'une

[1] Ce n'était pas encore une croyance bien ancienne ni très généralement admise, puisque le livre du Siracide, l'*Ecclésiastique*, écrit seulement une vingtaine d'années avant celui de Daniel, ne la connaît pas encore.

grande diversité d'opinions et d'attentes se mêlait à l'admission du fait même de la résurrection, soit quant à l'époque où elle aurait lieu ainsi que le jugement dernier, soit quant à la nature des félicités et des peines dont elle serait le prélude. Une des idées les plus répandues était que, si les justes étaient appelés à jouir de tous les bienfaits de la vie sur une terre renouvelée à leur intention, les injustes expieraient leurs fautes dans un lieu ténébreux et pourtant rempli de flammes toujours dévorantes. Le souvenir des abominations commises dans la vallée de Hinnôm, *Gué-Hinnôm*, peut-être « Val des Lamentations », près de Jérusalem, terrain d'impureté jadis souillé par des brûleries d'êtres humains en l'honneur de Moloch, valut au lieu des châtiments éternels le nom de Gué-Hinnôm, d'où est venu notre mot *Géhenne*. Ce mot fut aussi très souvent pris pour synonyme de l'enfer souterrain [1].

Mais, pour se faire une idée complète de l'état religieux du peuple juif au début de l'ère chrétienne, il faut bien se rappeler que toutes ces doctrines nouvelles, transcendance de Dieu, anges et démons, jugement suprême et résurrection des corps, toutes convergent vers une prévision, une attente qui les résume et les couronne, l'attente du Messie qui doit venir. C'est elle qu'il nous faut maintenant étudier.

[1] Comp. *Ps. de Salomon*, XIV, 6 ; XV, 11 ; XVI, 2.

CHAPITRE XIII

L'ATTENTE MESSIANIQUE

Ouvrages a consulter : — Toutes les *Vies de Jésus* et toutes les *Histoires d'Israël* contiennent forcément un chapitre consacré aux attentes messianiques de la société juive contemporaine de l'Évangile et nous les signalons seulement en bloc. Nous indiquons de plus : Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalyptik*, Iéna, 1857. — Holtzmann, *Die Messiasidee zur Zeit Jesu* (*Jahrb. für deutsche Theologie*, 1867). — Hausrath, *Neutestament. Zeitgeschichte*, I. — Art. *Messias* d'Oehler, revu par Orelli, dans la *Realencyclopædie* de Herzog, 2e éd. — Schœnefeld, *Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo*, Iéna, 1874. — Weber, *Die Lehren des Talmuds*, pp. 333-386. — Schürer, *Gesch. das jüd. Volkes im Zeitalter J. C.* II, pp. 417-466. Excellent exposé de la question et des principaux documents qui s'y rapportent. — A. Kuenen, *De Godsdienst van Israël*, II, 324 sv., 486-499. — E. Reuss, *La Bible*, v. la table des matières au mot *Messie*. — Drummond, *The jewish Messiah ... from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud*, London, 1877. — T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 2e éd., Strasbourg, 1864. — Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874. — E. Stapfer, *Les Idées religieuses en Palestine à l'époque de J. C.*, 2e éd., Paris, 1878. — Du même, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885.

Cette liste est loin d'être complète, mais nous la croyons suffisante.

Ce fut une des thèses les plus chères à la théologie traditionnelle que la très haute antiquité de la croyance

au Messie-Sauveur qui devait venir au temps voulu par Dieu. Cette ferme attente avait été, disait-on, celle des patriarches, de Moïse, des prophètes, de tous les saints hommes de l'Ancien Testament. Le peuple d'Israël, tant qu'il était fidèle, s'en nourrissait comme eux. On rattachait cette espérance avec une véritable bravoure au verset de la Genèse, III, 15, qui déclare simplement l'inimitié perpétuelle entre la postérité de la première femme et celle du premier serpent. Indécise dans ses premiers contours, la prévision d'un Messie-Sauveur avait revêtu des formes de plus en plus arrêtées à mesure que la révélation se développait par le ministère des prophètes et des autres écrivains inspirés. Tous les traits épars dans les écrits sacrés d'Israël convergeaient vers l'apparition du « Soleil de justice » dont l'aube, au temps prescrit, éclairerait Bethléem de ses premiers rayons et, en les réunissant avec quelque méthode, on pouvait dresser toute une biographie anticipée du rédempteur attendu.

La critique de nos jours a démoli pièce à pièce tout cet échafaudage artificiellement construit. Elle a dû très souvent donner raison aux protestations des rabbins qui contestaient absolument aux commentateurs chrétiens le droit d'interpréter de cette manière les textes prophétiques. Elle a démontré que les prédictions qui paraissaient les plus formelles ne devaient cette apparence qu'au parti pris et à la méthode arbitraire qui les détachait de leur contexte et de leurs circonstances de temps et de lieu. Cela permettait de leur donner un sens tout autre que leur sens naturel ou une application beaucoup trop éloignée du moment où elles furent énoncées, tandis que leur application à des faits contemporains ou très rapprochés se justifiait d'elle-

même [1]. Mais comment approuver une pareille manière de procéder? On a donc pu s'assurer une fois de plus qu'il n'y avait jamais eu de prédiction miraculeuse. En particulier, on est arrivé à cette conclusion que l'attente messianique, telle que nous la voyons se manifester au sein du peuple juif contemporain de Jésus, était de date relativement très récente. Comme pourtant elle existait alors et qu'elle imprima une tournure décisive à l'histoire évangélique, il importe que nous nous fassions une idée suffisamment claire de ses origines, de sa genèse et de ses principaux éléments.

On peut dire, il est vrai, qu'en principe elle remonte assez haut dans l'histoire d'Israël, mais pas plus haut que la période des Rois, et dans ses premiers linéaments elle rentre dans ces conséquences du jahvisme primitif qui ont fini par en faire une religion si originale et si distincte de toutes les autres. Elle est un des prolongements de l'idée que Jahvé a fait une alliance toute spéciale avec le peuple d'Israël qu'il préférait à toutes les autres nations. S'il a choisi de cette manière le peuple d'Israël, lui qui est le plus puissant, le plus saint et le plus sage des dieux, ce ne peut être sans raison, il avait son plan, son dessein, et les desseins de Jahvé ne sauraient avorter. Autrement Jahvé serait vaincu par quel-

[1] Par exemple, il a été prouvé que le fameux passage Ésaïe VII, 14 ne parle pas de la maternité d'une vierge ; que les trente sicles d'argent, salaire dû au berger dont il est question Zach. XI, 12-13, n'ont rien à faire avec les trente pièces pour lesquelles Judas Iscariote aurait vendu son maître ; que le serviteur de Jahvé, souffrant et persécuté, décrit Ésaïe LIII, personnifie le peuple d'Israël ou plus précisément son élite fidèle, représente en un mot un être collectif présent, et non pas une personne future ; que les 70 années de Jérémie, transformées dans le livre de Daniel en 70 semaines d'années (490 ans), sont inapplicables à la chronologie réelle de l'histoire évangélique, etc., etc.

que chose de plus fort que lui, ce qui est impossible. Jahvé est un dieu jaloux, mais un dieu fidèle. Son peuple élu doit jouir de prérogatives et de prospérités qui feront de lui le mieux protégé, le plus libre, le plus heureux des peuples de la terre. Autrement, l'alliance de ce peuple avec le plus puissant des dieux serait une duperie. Tout cela s'enchaîne. Mais si l'un des deux contractants a le pouvoir et l'inébranlable volonté de réaliser les clauses du contrat, on ne saurait affirmer que l'autre se comportera de manière à rendre cette réalisation prompte et même possible. En fait Israël, à chaque instant, a violé les termes de l'alliance. Il a irrité le « Dieu jaloux » par ses infidélités continuelles. Il a offensé le « Dieu saint » par ses immoralités. Il a donc mérité les châtiments les plus sévères, et son histoire prouve qu'il les a subis. Il a été conquis, asservi, ruiné mainte et mainte fois. Mais il ne faut pas croire pour cela que Jahvé s'est pour toujours retiré de lui. Quand l'épreuve aura fait son œuvre, quand la partie d'Israël échappée aux causes de destruction présentera au regard de son Dieu un peuple converti, irrévocablement fidèle et vivant d'une vie conforme à sa volonté sainte, les promesses implicitement contenues dans l'alliance seront tenues, et Israël régénéré verra commencer l'ère de gloire et de félicité qu'aucune puissance terrestre ne saurait plus troubler. C'est là, c'est dans cette idée d'un avenir incomparable, réservé par l'omnipotence divine aux descendants assagis de Jacob, que l'attente messianique a germé et projeté ses racines.

Mais ne confondons pas ce qui est distinct. Le rêve d'avenir caressé par les pieux jahvistes des temps qui précédèrent la Captivité et la suivirent immédiatement

n'est pas encore l'attente messianique proprement dite. Cet avenir ne fut pas toujours lié, tant s'en faut, à l'apparition d'un personnage revêtu par Dieu des pouvoirs nécessaires à sa réalisation. Bien souvent, bien longtemps, l'avènement de l'ère bienheureuse fut compris comme un acte direct de Jahvé lui-même. Sa toute-puissance écarterait les obstacles, commanderait à la nature, écraserait les ennemis de son peuple, et tout serait dit. On ne voyait pas la nécessité de chercher plus loin. Seulement les prophètes antérieurs à la Captivité se représentèrent souvent cet avenir idéal comme devant être *présidé*, non pas *créé*, par un roi de la maison de David, parce que, dans leur esprit, les conditions de l'ère future ne devaient pas différer essentiellement de l'état de choses constitué de leur temps. Or, dans l'Israël du Sud, dans le royaume de Juda auquel appartenaient ces prophètes, le droit royal et divin de la descendance de David était axiômatique. Lorsque l'on compare les espérances énoncées par Amos, IX, 11-15; par Osée, III, 5; VI, 1-3; XIV, 4-8; par Joël, III, 18-21; par Michée, IV, 1-8; V, 1-8; par le premier Ésaïe, IX, 5-6; XI, 1-16; par Jérémie, XXIII, 3-8; XXXIII, 4-18; par Ézéchiel, XXXIV, 23-24, — on s'aperçoit que presque toujours l'ère future est associée à la royauté d'un *davidide* juste et pieux. Mais, et cette distinction est très importante, ce roi davidide n'est pas lui-même l'auteur de la rénovation attendue. Logiquement on pourrait se passer de lui. C'est Dieu directement qui mâte les ennemis d'Israël et qui procure à son peuple l'abondance de tous les biens de la terre. La merveilleuse fertilité du sol en ce temps bienheureux est en effet l'un des traits communs aux descriptions de l'avenir promis. Ce sera aussi un temps de paix profonde que

rien ne troublera plus. Les captifs d'Israël seront ramenés, sans qu'on nous dise comment, de tous les lieux où ils ont été déportés. Ce dernier espoir — qui ne s'est jamais réalisé — découlait naturellement de l'idée que, le châtiment ayant eu son effet de conversion, le peuple élu serait reconstitué dans son intégralité. Les nations étrangères (les vieux prophètes n'en connaissaient qu'un bien petit nombre) devront confesser la suprématie du Dieu d'Israël. Sur ce dernier point le premier Ésaïe est déjà très précis. L'Égypte et l'Assyrie, les deux grandes puissances de son temps en rapport avec Israël, enverront leurs offrandes au Temple de Jérusalem [1], et Israël, garanti contre toute agression par un bras invincible, sera le trait d'union des deux empires.

Malgré cette extension des prévisions prophétiques à certains peuples étrangers, il est clair que c'est Israël avant tout qui sera le bénéficiaire privilégié de cette dispensation divine. C'est en vue de lui, c'est pour lui qu'elle s'accomplira.

Ajoutons qu'en résumant ainsi ces espérances des prophètes, nous semblons leur donner une apparence de fixité, de doctrine arrêtée, comme si c'était un dogme; ce qui ne fut jamais. On peut, par la comparaison des textes, s'assurer qu'en dehors de quelques traits communs qui se présentaient en quelque sorte d'eux-mêmes, retour des déportés, par exemple, ou surabondance des fruits de la terre, chacun pouvait donner un libre cours à ses spéculations sur les éléments du bonheur annoncé.

Ainsi, l'attente d'un roi descendant de David qui régnera sur le peuple régénéré subit des éclipses depuis

[1] És. XIX, 21-25 ; comp. LX, 5-9 ; LXVI, 18-23.

la Captivité. La maison royale de Juda avait mal fini. Déjà Jérémie [1] avait désespéré de son avenir. Ézéchiel, qui d'abord avait continué sur ce point la tradition, ne parle plus de la dynastie sacrée dans sa constitution anticipée du peuple rentré dans ses anciens foyers. Le second Ésaïe, dans ses descriptions enthousiastes de la gloire et de la félicité réservées à la nouvelle Jérusalem (Ch. LIV, LXVI), est muet sur le roi « fils de David [2] ». Il y avait pourtant des Juifs loyalistes qui tenaient encore à cette légitimité de droit divin. C'est ce qui expliquerait pourquoi Zorobabel, qui appartenait, est-il dit, à la maison royale, prit avec le prêtre Josua la direction supérieure de la restauration, et le prophète Zacharie renouvelle en son honneur le thème davidique. Mais le rôle de cet épigone des rois de Juda fut insignifiant, et il disparut sans laisser de trace. Peu de temps après, Malachie ou le prophète que l'on désigne sous ce nom annonce à son tour l'ère nouvelle et prochaine, mais il ne dit rien d'un roi descendant de David. C'est Dieu lui-même qui viendra juger le monde et fonder son royaume. Cette révolution divine sera présagée par de grands bouleversements, des guerres sanglantes, des calamités inouïes. Cette prévision, qui restera dans la doctrine ultérieure, résultait de l'impression laissée par les anciennes prophéties d'après lesquelles l'ère de félicité succéderait aux malheurs qu'Israël s'était attirés par ses fautes. Comme elle n'était pas venue et qu'Israël commettait des fautes nouvelles, les épreuves et les calamités devaient recommencer avant qu'elle fût inaugurée. Mais un trait nouveau est fourni par ce dernier

[1] XXXVI, 30-31.

[2] Le seul passage qu'on pourrait opposer à cette assertion, LV, 3, en est au contraire la confirmation.

prophète aux imaginations. Le grand jugement divin aura pour signe précurseur le retour sur la terre du prophète Élie, qui viendra le préparer par sa prédication[1]. La légende d'Élie, qui le représentait enlevé vivant au ciel sans avoir passé par la mort, suggérait aisément un complément de cette sorte. Puisqu'Élie vivait toujours au ciel, il pouvait en redescendre comme il y était monté. Ce vieux et vigoureux champion du jahvisme semblait désigné pour être le préparateur de son triomphe définitif sur toutes les idolâtries et toutes les corruptions, et on lui appliquait déjà sans doute ce qui est dit Deutér. XVIII, 15, du prophète « semblable à Moïse » que Dieu enverrait à son peuple quand le temps serait venu.

Depuis Malachie, ce dernier écho très affaibli de l'ancien prophétisme, les sources que nous pouvons consulter sur la marche des idées religieuses au sein du peuple de Juda sont pendant tout un temps extrêmement restreintes. Ce n'est guère que vers la fin du régime égyptien qu'elles recommencent à sourdre à la surface, enrichies d'éléments nouveaux, mais n'ayant rien perdu de ce qui les composait antérieurement. On peut penser, par analogie avec ce qui s'est passé dans l'Église chrétienne à propos de croyances très voisines, qu'en temps ordinaire et sous la pression d'intérêts plus immédiats, on s'était habitué à ne pas se préoccuper outre mesure de cette ère promise qui se faisait attendre si longtemps. La grande question de l'hellénisme envahissant primait alors tout le reste. Mais dans les rangs de la population pieuse, sans se passionner, sans en faire un objet constant de réflexion ou d'étude, on con-

[1] Mal. IV, 5-6. Comp. III, 1.

tinuait de croire au changement futur du monde au profit du peuple de la promesse. Le courant était souterrain, ne faisait aucun bruit ; il n'était nullement tari, et, les circonstances aidant, il devait remonter à la lumière du jour.

Ainsi nous pouvons constater aisément que le livre du Siracide, celui que nous nommons l'*Ecclésiastique* et dont la première apparition en Judée a dû précéder l'explosion de la révolte contre la Syrie, un livre d'esprit très sage, très modéré, nullement chimérique, renferme des allusions très positives au genre d'attentes que l'on est convenu d'appeler messianiques, bien qu'il ne se trouve dans cet ouvrage aucune prédiction d'un Messie personnel. Israël sera délivré de ses maux (L, 23-24), ses enfants dispersés seront réunis (XLIV, 21), les payens seront frappés d'une condamnation méritée (XXXIII, 1 suiv.), le peuple de Dieu vivra à tout jamais (XXXVII, 25; XLIV, 13) et même il est question (XLVIII, 10) du prophète Élie en des termes qui visent le passage de Malachie cité plus haut [1]. Rien ne démontre mieux que toutes ces idées continuaient de circuler dans les rangs du peuple juif. Le Siracide n'en fait pas l'objet proprement dit de son livre de sapience, mais il en parle comme de choses incontestées faisant partie du domaine public.

On peut s'attendre en revanche à ce que ces croyances placides, sans application immédiate, s'échaufferont et enflammeront les esprits lorsque viendra la grande crise mettant en relief le contraste entre la misérable situation du peuple de Juda et cette primauté sur les autres nations à laquelle il se croit destiné. La terrible lutte

[1] C'est à tort qu'on croit voir XLVII, 11, la croyance en la perpétuité de la dynastie de David.

entre le tyran de Syrie et une poignée de patriotes est à peine engagée que nous voyons dans l'apocalypse de Daniel s'affirmer l'attente fiévreuse de l'ère nouvelle, la croyance à sa proximité, le point de vue singulièrement décevant que l'excès du malheur présent est l'indice du triomphe définitif et prochain de la sainte cause. Ces prévisions revêtent maintenant des couleurs d'une vivacité, d'une énergie saisissantes. L'auteur de ce livre s'en prend aux empires oppresseurs qui ont successivement fait peser leur joug sur le peuple de Dieu et les représente sous la figure de quatre animaux monstrueux (VII, 1-8). Le dernier, c'est l'empire grec qui se confond pour lui avec l'empire syrien. C'est ce pouvoir idolâtre qui porte au comble l'oppression des justes et les impiétés sacrilèges. Mais cet empire et son souverain courent à la perdition. Le voyant a vu dans sa vision (VII, 13-14) le peuple des saints personnifié dans un être à figure humaine (*kebar énosch*, « comme un fils d'homme ») recevoir de la Toute-Puissance l'empire universel. Il est évident, pour peu que l'on étudie de près ces visions fantastiques d'un patriote exalté, qu'il n'est pas ici question d'un Messie personnel. L'être à figure humaine qui est investi de la domination universelle est un symbole collectif tout aussi bien que les animaux hideux qui ont auparavant représenté les empires anti-divins. C'est, comme l'auteur le dit lui-même (VII, 23-27), le symbole du « peuple des saints », non pas un individu[1]. Il convient au visionnaire de donner à cet être symbolique, en lui adjugeant la forme humaine, la supériorité divine de l'homme sur l'animal. Là se borne sa pensée, mais cette figure idéale

[1] Lire aussi le chap. VIII qui roule sur les impiétés et la frénésie d'Antiochus Épiphane.

de « Fils d'homme » ou « de l'homme » se gravera pourtant dans les mémoires et contribuera à la croyance en un Messie personnel qui sera le roi du royaume de Dieu sur la terre. Du reste les puissances hostiles seront anéanties (VII, 11-12). L'ange Micaël ou Michel (notre archange saint Michel), protecteur belliqueux du peuple juif, les pulvérisera de son bras invincible (X, 13; XII, 1). Tous les peuples deviendront les serviteurs d'Israël (VII, 27; II, 44). Le jugement de Dieu fera justice des impies. Mais — et c'est la première fois, je le répète, que nous trouvons cette croyance nettement énoncée par un écrivain juif — les justes qui avaient été les innocentes victimes des persécuteurs ressusciteront de leur poussière pour prendre leur part des félicités dont ils étaient dignes (XII, 2), tandis que ceux de leurs ennemis qui ressusciteront aussi auront pour partage l'opprobre éternel.

Bien que les prédictions optimistes du livre de Daniel aient été bien peu confirmées par l'évènement, il leur arriva comme aux apocalypses qui, en leur temps, ont frappé fortement les imaginations pieuses. Quand ces révélations sont arguées de faux par la réalité, leurs lecteurs pensent qu'ils les ont mal comprises. On ne se résigne pas à n'y plus chercher la clef de l'avenir. Les visions de Daniel restèrent le texte pour ainsi dire classique où l'attente messianique aima toujours à se retremper pour se donner des contours précis. Elle n'y réussit jamais complètement.

Il faut en effet bien se dire qu'à part l'idée générale d'une période indéfiniment prolongée de bonheur et de gloire réservée par le Maître du monde à son peuple préféré, la plus grande latitude est encore accordée pour broder sur ce canevas fondamental les prévisions qui

plaisent aux scrutateurs de l'avenir. Quelques-unes seulement sont plus fréquemment énoncées que les autres dans des livres d'histoire ou d'édification dont la date est incertaine, mais qui appartiennent en tous cas aux derniers temps de la nation juive. Par exemple, il est fait mention au livre de Judith (XVI, 17) du jugement auquel Dieu soumettra tous les peuples ; au second livre des Maccabées (II, 18), du retour des Israélites dispersés par les guerres et les déportations ; au livre de Tobie, de la primauté glorieuse d'Israël, de la réédification somptueuse de Jérusalem et de la conversion, forcée ou non, des payens au vrai Dieu (XIII, 11-18 ; XIV, 5-7)[1].

Il n'y a donc pas de doctrine messianique arrêtée, mais il se forme peu à peu un ensemble d'attentes qui finissent par s'agglutiner et par pénétrer en bloc dans les croyances populaires. Quelques écrits y aident. Un des écrivains du second siècle avant notre ère qui ont le plus nettement organisé cet ensemble en un tout compact, c'est l'auteur du fragment des *Oracles sibyllins*,[2] liv. III, 652-794, un Juif qui, vers l'an 140, se servit de ce nom mystérieux de la Sibylle pour attirer sur ses prédictions l'intérêt du monde payen. La Sibylle, cette prophétesse idéale, qui planait avec sa figure pensive et

[1] On peut observer dans ces divers livres que la vieille idée d'un roi fils de David devant régner sur le monde renouvelé est entièrement négligée. Le « Royaume de David » semble n'être plus qu'une expression consacrée pour désigner l'état de choses fondé sur la suprématie d'Israël. Par exemple, il est dit I Macc. II, 57, que « David « a reçu le trône royal pour l'éternité », εἰς αἰῶνα αἰῶνος. Or il y avait longtemps que ni David ni sa postérité ne régnaient plus nulle part, et les Asmonéens, dont l'auteur de ce livre est le partisan chaleureux, n'ont aucune idée de rechercher un de ses descendants, s'il en existe encore, pour le mettre sur le trône de Juda.

[2] *Sibyllina Oracula*, éd. Alexandre.

passionnée, comme l'organe de la grande nature[1], sur les nations et leurs vicissitudes politiques, se prêtait admirablement aux descriptions que payens et Juifs à cette époque aimaient également à répandre au sujet de l'avenir et de ses révolutions prochaines. Un Juif pouvait plus facilement se mettre sous son patronage que sous le manteau d'une pythie ou d'un devin quelconque. La Sibylle semblait participer d'un certain monothéisme. L'auteur sibyllin annonce donc à ses lecteurs que Dieu enverra bientôt sur la terre un roi qui, par sa puissance invincible, fera cesser les guerres. Les rois des nations, il est vrai, se coaliseront contre lui et dirigeront une attaque suprême contre le Temple du vrai Dieu. Mais ils périront par la main de l'Éternel. La terre tremblera. Les montagnes s'écrouleront. Mais les enfants de Dieu vivront en paix sous sa protection. Les payens témoins de ces merveilles se convertiront, enverront leurs dons au Temple et accepteront la Loi juive comme la plus juste qui soit sur la terre. L'ère de la paix éternelle se lèvera sur le monde. Ce sont les *prophètes* de Dieu qui seront juges et rois, c'est-à-dire, comme dans Daniel, les « Saints du Très-Haut », les Israélites justes. Jérusalem dominera comme centre religieux et politique de l'humanité. Bien que dans cette dernière partie de l'oracle sibyllin il ne soit plus fait mention du roi divin dont l'apparition précédera cette révolution grandiose, il ressort des vers 652-686 que c'est un tel roi qui, au nom de Dieu, régnera théocratiquement sur le monde à la tête de ses lieutenants.

Voilà donc enfin un Messie personnel, c'est-à-dire un roi, un *oint* du Seigneur, un *meschiah*, d'où notre mot

[1] Cicéron, *De Divinat.* I, 36 : *Terrae vis Pythiam Delphis incitat ; naturae Sibyllam.*

Messie, que les Grecs traduisent exactement par Χριστὸς, « Christos ». Son apparition est annoncée comme devant précéder le nouvel ordre de choses. Serviteur éminent, délégué de l'Éternel, il sera l'auteur de cette transformation radicale ; ce qui le distingue nettement du roi « fils de David » des anciens prophètes, qui n'aurait eu qu'à s'asseoir sur un trône relevé par la puissance de Dieu. Le thème de Zacharie dont nous avons parlé est repris et amplifié. Des soulèvements, des guerres terribles, des bouleversements physiques précéderont immédiatement l'avènement du royaume des saints. Nous avons expliqué l'origine de cet ordre de prévisions[1]. Cette idée des affres qui précéderaient l'ère messianique devint aussi l'un des éléments constitutifs de la croyance. Dès lors, toutes les fois que les circonstances furent critiques, douloureuses ou tragiques, il se trouva des croyants qui se demandèrent si ce n'était pas le commencement de la fin.

La composition sibylline que nous venons de résumer a été écrite à Alexandrie[2], mais elle est toute remplie d'idées, de perspectives, de points de vue tout à fait palestiniens. Son origine alexandrine témoigne de la popularité de cet ordre d'attentes dans tous les milieux

[1] Il pourrait d'ailleurs se rattacher aussi à la vieille idée que l'apparition du dieu de l'orage était signalée par des commotions de la nature entière. Comp. Joël I, 15; II, 10-11 ; III, 15-16; Ézéchiel (XXXVIII, 18-23). Ce dernier, sous l'influence peut-être des rumeurs effrayantes qui couraient à propos des Scythes et de leurs terribles invasions, avait parlé d'un Gog, roi de Magog, qui entraînerait après lui des hordes innombrables, pillant et dévastant tout sur leur passage et se jetant à la fin sur le pays d'Israël où Dieu devait les arrêter et les faire périr dans sa colère.

[2] Les chrétiens eurent aussi dans les premiers temps de l'Église leurs oracles sibyllins. Ils furent pris au sérieux par les apologistes,

juifs. Il fallait qu'elles eussent profondément pénétré la société juive toute entière pour qu'elles se manifestassent avec une telle vigueur dans un centre aussi peu favorable qu'Alexandrie aux étroitesses particularistes du judaïsme palestin.

C'est d'ailleurs ce que confirme un livre très curieux, dont une notable partie tout au moins a dû être écrite en Palestine peu d'années après cette apocalypse sibylline, le *Livre d'Hénoch*. Comme Élie le prophète, le patriarche Hénoch avait été l'objet d'une dispensation divine qui l'avait enlevé à la terre sans le faire passer par la mort (Gen. V, 24). Il vivait donc au ciel avec les anges, près de Dieu, depuis les temps antédiluviens. Par conséquent son nom se prêtait bien à l'usage que pouvait en faire un Juif apocalypticien voulant répandre sous cette autorité ses propres idées sur l'histoire antérieure, sur le monde et son avenir. Tel que nous le

et même la tradition catholique a sanctionné leur autorité, non seulement dans les célèbres peintures du Vatican, mais encore dans ce *Dies iræ* qui est un des hymnes les plus chantés.

Dies irae
Dies illa
Solvet secla
In favilla
Teste David
Cum Sibylla.

On ne sait pas généralement que ce texte primitif du fameux cantique fut parfois modifié par des autorités épiscopales qui trouvaient mal séante cette confirmation de la Sibylle payenne. Ainsi l'édition des *Offices de Paris* de 1842, publiée avec l'approbation archiépiscopale, porte :

Dies irae, dies illa
Crucis expandens vexilla
Solvet seclum in favilla.

C'est là une modification du texte authentique, à laquelle, depuis, il a été mis un terme par l'introduction de la liturgie romaine.

connaissons, le Livre d'Hénoch est une œuvre incohérente et bizarre, à laquelle plusieurs mains ont collaboré. Tous les critiques sont d'accord aujourd'hui pour reconnaître que, sur les 107 chapitres dont il se compose, le grand morceau qui va du 37e au 71e est une interpolation insérée dans un ouvrage antérieur. D'autres additions moins importantes y ont été également introduites. Dans l'œuvre primitive Hénoch abuse réellement de sa position privilégiée, qui lui a permis d'examiner de près tous les secrets de la création, pour nous exposer une physique et une astronomie des plus fantaisistes où les anges remplissent une quantité de fonctions directrices. Mais ils sont loin de s'en acquitter toujours conformément aux intentions du Maître suprême — à commencer par ceux qui furent séduits par la beauté des filles des hommes (Gen. VI, 1-2) et qui furent la cause première de la plupart des maux dont l'humanité depuis lors eut à souffrir. Hénoch possède aussi des lumières spéciales sur l'histoire universelle dont la destinée de la race élue est le pivot. Les symboles d'un goût contestable, mais assez transparents, dont il se sert pour décrire à grands traits les vicissitudes du peuple d'Israël nous mènent jusqu'aux temps les plus brillants de la dynastie asmonéenne et, selon toute vraisemblance, jusqu'au principat de Jean Hyrcan (135-105). L'attente messianique est formellement exprimée au ch. 90 où, dans une vision de la fin, l'auteur annonce une dernière et formidable attaque de la puissance payenne que Dieu repoussera. Un trône s'élèvera sur la Terre sainte et Dieu s'y assoiera pour juger le monde. Les anges coupables et les Israélites apostats seront jetés dans l'abîme de feu et la vieille Jérusalem sera remplacée par une cité nouvelle qui descendra du ciel où elle est préparée d'a-

vance[1]. Hénoch l'y a de ses deux yeux vue. Un « taureau blanc », c'est-à-dire dans le langage symbolique du livre le Messie[2], viendra y résider et sera l'objet des hommages de tous les payens qui se convertiront au seul vrai Dieu. Ici encore le Messie régnera sur un monde préalablement renouvelé par l'action directe de Dieu.

Cette idée d'une Jérusalem céleste qui remplacerait l'ancienne a dû provenir de ce que la capitale juive, telle qu'on la connaissait, était décidément trop au-dessous des descriptions enthousiastes des prophètes de la Captivité annonçant qu'elle serait rebâtie (comp. Ézéch. XLVIII, 15-19; Ės. LIV, 11-12 ; LX). Ce sera aussi l'un des thèmes favoris du messianisme ultérieur et il se retrouvera dans l'Apocalypse chrétienne[3].

Dans le grand morceau interpolé (chapp. 37-71) et dont la composition doit remonter au plus tôt à l'époque d'Hérode le Grand (37-4 av. J.-C.), l'attente messianique est plus explicitement développée[4]. Hénoch, dans ses pérégrinations célestes, a rencontré le Messie qui attend silencieusement le jour où Dieu lui ordonnera d'apparaître, et, chose qui a soulevé de nombreuses discussions, le nom qu'il donne à ce mystérieux personnage est celui de « Fils de l'homme ». C'est là-dessus principalement qu'on s'est appuyé pour attribuer une origine chrétienne au fragment interpolé. Nous pensons que c'est à tort et, avec M. Schürer[5], nous tenons pour

[1] XC, 28-30.

[2] *Ibid.* 37.

[3] XXI, 2-27. Tertullien croit même qu'on a vu la Jérusalem nouvelle se dessiner sur le ciel de la Palestine, *Adv. Marc.* III, 24.

[4] On y remarque (ch. LVI) une allusion très claire à l'invasion des Parthes l'an 40 avant notre ère.

[5] *Ouv. cité*, II, p. 626.

inadmissible qu'un auteur chrétien, parlant du « Fils de l'homme » à des lecteurs juifs, n'ait absolument rien dit de l'humilité de son apparition première ni de son rejet comme Messie par sa nation aveuglée [1].

On peut dire que dans ce fragment la mythologie messianique est complète. Au-dessus des myriades d'anges qui se tiennent respectueusement groupés autour de Dieu, Hénoch signale les quatre archanges, Michel, Raphaël, Gabriel et Phanuel. Il a découvert « l'Élu », le « Fils de l'homme », qui jugera le monde et règnera sur la terre. Ce n'est plus Dieu qui jugera directement comme dans la première partie du livre [2].

[1] Au surplus, le Fils de l'homme des évangiles diffère totalement de celui du Livre d'Hénoch. Celui-ci n'est autre chose que la réalisation concrète, individuelle, du symbole collectif de Daniel, du *Kebar énosch*. A partir du moment où l'on s'imagina voir un individu dans cette figure symbolique, — et il faut reconnaître que ce symbole, séparé de son contexte, se prêtait aisément à cette interprétation — on dut croire par cela même que ce Fils de l'homme habitait quelque part dans le ciel où le prophète l'avait vu recevoir des mains du Très Haut l'empire universel. C'est pourquoi le patriarche Hénoch avait pu, avait dû l'y rencontrer. Dans les synoptiques le nom de Fils de l'homme n'est pas synonyme de Messie (Matth. XVI, 13) et il implique une signification toute autre que celle d'un roi tenu en réserve dans le ciel pour apparaître glorieux et tout puissant sur la terre. Il est infiniment peu probable qu'au temps de Jésus cette partie du Livre d'Hénoch eût pénétré assez avant dans la population juive pour que ce nom, adopté par Jésus comme caractérisant sa doctrine et sa mission, éveillât chez ses auditeurs l'idée qu'il désignait le Messie. Dans tous les cas cette identification n'eut pas lieu.

[2] En nous bornant à son enseignement messianique, nous donnons ici du livre d'Hénoch un aperçu très incomplet. Cet ouvrage eut un grand rayonnement. Il est cité dans le Nouveau Testament par l'auteur de l'Épître de Jude et il fut longtemps vénéré dans l'Église chrétienne, presque à l'égal d'un livre canonique. Il avait disparu depuis le IXe siècle, lorsque l'anglais Bruce le retrouva traduit en éthiopien. Plusieurs versions, depuis, en ont été faites. La meilleure est celle de Dillmann (1853, en allem.). Le texte grec des 32 premiers

Nous rétrogradons de quelques années en parlant à son tour du *Psautier de Salomon* [1], composé de 18 Psaumes qui ont figuré quelquefois dans certaines Bibles. D'après leur contenu, leur composition doit avoir suivi de près la prise de Jérusalem par Pompée l'an 63 av. J.-C. Les Asmonéens sont encore les princes de Juda (XVII, 6), mais contre le droit. Ils n'ont pas rendu à Dieu le culte qui lui est dû (*ibid.* 7-8). C'est pour les abaisser que Dieu a suscité du bout de la terre un étranger (Pompée, X, 8-9), que les chefs du pays dans leur aveuglement ont accueilli avec empressement (VIII, 15-20). Jérusalem a donc été occupée par des payens et l'autel de Dieu profané par eux (II, 2, 20). Le sang de ses habitants a coulé comme une eau d'impureté (VIII, 23). Beaucoup d'entre eux ont été emmenés captifs en occident (XVII, 13-14 ; II, 6 ; VIII, 24). Mais le vainqueur de Jérusalem a fini par succomber sur le rivage d'Égypte où son corps est demeuré sans sépulture (II, 30-31). Toutes ces allusions sont décisives.

Le Psautier de Salomon est donc une composition pharisienne — ce que confirme d'ailleurs maint autre détail — hostile aux Asmonéens dont les sympathies sont sadducéennes. L'auteur espère le rétablissement de la maison de David de laquelle doit sortir le Messie qui donnera au peuple d'Israël la gloire promise (XVII, 5 ; 23-27). Il sera lui-même pur et saint (*ibid.* 41, 46). Son

chapitres a été découvert en 1887 dans le tombeau d'un chrétien d'Égypte. Cette découverte, des plus intéressantes pour l'étude du livre d'Hénoch, n'a pas d'application à la question spéciale qui nous occupe. V. le remarquable travail de M. A. Lods, *Le Livre d'Hénoch* (fragments grecs), thèse présentée à la Faculté de Théologie de Paris, 1892.

[1] *Psalterium Salomonis.* Ed. de Fabricius, 1713, révision de Hilgenfeld, 1868.

règne sera celui de la justice. Aucun étranger n'habitera la Terre sainte (XVII, 28-31). Les nations étrangères obéiront à ce Χριστὸς κυρίου, à ce « Messie du Seigneur », et apporteront leurs dons à Jérusalem (XVIII, 36-39), et ceux qui oseraient lui résister seront abattus par le souffle de sa bouche.

Il faut remarquer ici ce retour formel à l'idée que le Messie devra être un descendant de David. Il n'en était pas question dans le livre d'Hénoch. On ne voit pas la moindre trace de représentants connus de la maison de David en ce temps-là. S'il en eût existé et qu'ils eussent été connus, ils eussent fatalement tenu, soit comme prétendants, soit comme victimes, une grande place dans les évènements politiques de la période. Ce sera donc par une sorte de miracle que Dieu fera naître un Messie issu de la maison royale de Juda. Comme il n'est rien dit de pareil, cela permet de supposer que toutes ces expressions « Fils de David », « roi issu de David », « royaume de David », comportaient à chaque instant un sens plus théorique, plus idéal que réel.

Un autre fragment sibyllin [1], qui doit avoir été composé au temps de l'union de Cléopâtre et d'Antoine (40-35), parle aussi du « roi pur », ἁγνος ἄναξ, qui doit venir pour régner éternellement sur le monde entier, y compris Rome et l'Égypte. C'est la première fois que nous voyons la puissance romaine désignée nominativement parmi les ennemis de Dieu que l'avènement du roi messianique réduira à la servitude. On remarquera également dans ce morceau, comme dans le document qui précède, la tendance à se représenter le futur Messie comme devant réaliser lui-même la sainteté que sa mis-

[1] *Orac. Sibyllina*, III, 76-92.

sion sera d'imposer au monde. Il n'en sera pas moins l'empereur universel, le souverain glorieux et invincible. Les siens régneront temporellement avec lui, et c'est ce mélange de vues utilitaires, étroitement nationales, et d'attentes d'un ordre plus élevé qui caractérisera jusqu'à la fin le messianisme juif.

Nous approchons du moment où va commencer l'histoire évangélique. Nous pensons que la partie la plus récente du livre d'Hénoch coïncide avec les premières années de notre ère. Deux apocryphes dont la date se ramène à peu près à la même époque, l'*Assomption de Moïse* et le *Livre des Jubilés* viennent aussi témoigner de l'attente alors très répandue de la grande révolution qui allait changer la face du monde.

L'Assomption de Moïse [1] toutefois ne parle pas d'un Messie personnel, ce qui a lieu d'étonner, mais ce qui prouve une fois de plus que la doctrine messianique ne formait pas un tout indissoluble. Il décrit avec passion le bouleversement général qui précèdera les grandes assises tenues par Dieu en personne, l'affaissement des montagnes, le soleil qui s'éteint, la lune changée en sang (comp. Joël III, 4), la mer qui se retire, les fleuves

[1] *Adscensio Mosis*, Ἀνάληψις Μωύσεως, citée dans le N. T. (Jude, 9) et par les Pères de l'Église, n'est connue aujourd'hui qu'en partie d'après un manuscrit latin de Milan. La manière mystérieuse dont il est parlé de la mort de Moïse et de sa sépulture (Deutér. XXXIV, 5-6) avait donné lieu à des légendes dont s'est emparé l'auteur de cette apocalypse. M. Schürer (*ouv. cité* II, 634-635) en ramène la date de composition aux dix premières années de notre ère. L'auteur doit être un zélote qui a rompu avec le pharisaïsme doctrinaire, dont il se moque d'une manière qui l'éloigne encore plus de l'essénisme. Ce n'est pas non plus un sadducéen, preuve en soit la nature et l'ardeur de ses attentes. Ce document a été publié par Ceriani, *Monum. sacra et profana*, tome I, Milan, 1861, par Fritzsche, *Libri apocr. Vet. Testamenti*, Leipzig, 1871, et par d'autres.

qui tarissent. Dieu dans sa juste colère châtiera les payens et anéantira leurs idoles. Israël sera élevé jusqu'au ciel, jouira de la vue de ses ennemis écrasés et vivra désormais dans une parfaite félicité.

Le *Livre des Jubilés*[1] est de date incertaine, bien qu'il soit possible de le considérer comme à peu près contemporain de l'histoire évangélique. L'auteur, qui sait une infinité de choses qu'on ignorait, sait aussi nous décrire les félicités dont jouiront les Israélites convertis. Les jours des hommes se prolongeront jusqu'à mille ans Plus de Satan ni de corrupteur pour les tourmenter ; paix profonde, joie inaltérable aiguisée par le spectacle des châtiments subis par les ennemis de Dieu[2]. Après la dissolution finale de leurs corps, les esprits élus continueront de vivre dans les délices. La domination

[1] Les Jubilés, τὰ Ἰωβηλαῖα, appelés aussi « La petite Genèse », sont antérieurs à la destruction de Jérusalem en 70 et postérieurs au livre d'Hénoch dont l'auteur parle comme d'un livre faisant autorité. Ils sont cités par Didyme d'Alexandrie, Jérôme et Épiphane. Le livre doit son nom à ce que, dans un commentaire haggadique de la Genèse canonique, l'histoire du passé est divisée en périodes *jubilaires* de 49 ans (7 × 7). Disparu depuis le XIIe siècle, il a été retrouvé dans le nôtre en Abyssinie, traduit en éthiopien. Ceriani en a découvert aussi un grand fragment traduit en latin. C'est une étrange accumulation d'assertions arbitraires, sans aucun fondement historique, sur les époques anté-diluvienne et patriarchale. Elle doit avoir eu pour auteur un pharisien assez indépendant et se séparant sur quelques points des vues pharisiennes ordinaires. — Edit. Dillmann, *Kufâlé sive Liber Jubilaeorum*, Kiel, 1859. — *Rœnsch*, *Das Buch der Jubilœen*, avec commentaire, Leipzig, 1874.

[2] On voit par la répétition de ce trait que l'amplification de Tertullien à la fin de son traité *De Spectaculis*, où il promettait à ses lecteurs devant renoncer aux spectacles payens l'incomparable vue dont ils jouiraient du haut de l'amphithéâtre céleste en contemplant les tourments de leurs anciens adversaires, ce morceau atroce, digne d'un inquisiteur enragé, avait ses précédents dans la littérature juive.

sur le monde entier est promise à la postérité de Jacob pour l'éternité. Il n'est pas question du roi davidide, mais c'est sous forme de monarchie universelle que se réalisera cette domination d'Israël.

Il serait inutile de pousser plus loin cette longue revue, puisque les documents que nous pourrions encore étudier sont évidemment postérieurs de bon nombre d'années aux premières de l'ère chrétienne. On les retrouve quand on fait l'histoire ultérieure du judaïsme et de l'Église.

Les derniers livres mentionnés achèvent de démontrer ce que nous n'avons cessé de faire remarquer avec insistance tout le long de cet exposé, savoir qu'autant la confiance en la prochaine venue de l'ère nouvelle était générale, ainsi que l'admission de quelques traits essentiels qui devaient la constituer (délivrance et triomphe d'Israël, jugement divin, règne indéfiniment prolongé de la vérité et de la justice, empire universel dont les Juifs pieux seraient les possesseurs privilégiés), — autant il y avait d'indétermination dans les détails de cette vision de l'avenir. Tout ce qu'on peut ajouter, c'est que l'idée d'une monarchie de droit divin, confiée à un personnage en possession de pouvoirs irrésistibles, à une sorte de « saint empereur israélite », s'associait de plus en plus dans l'imagination populaire aux rêves que suggérait l'attente elle-même de la révolution annoncée. Cette idée était d'ailleurs en harmonie avec la tendance générale des notions concernant Dieu, sa nature, son immensité et sa perfection. L'anthropomorphisme était en baisse. On ne se représentait plus aisément l'Être souverain renfermé dans une forme visible, occupant un espace

limité, venant se mêler directement aux évènements et aux agitations de la terre. Il avait pour exécuter ses volontés des serviteurs, des lieutenants, anges ou hommes, qui parlaient et agissaient en son nom. Donc le royaume de Dieu sur la terre aurait son roi qui ne serait pas Dieu lui-même, mais son fondé de pouvoirs. Je m'imagine que la prodigieuse extension de la domination romaine, qui pouvait faire à un Juif des derniers temps avant notre ère l'effet d'être à peu près universelle, et la constitution de la dignité impériale au profit d'un monarque ne furent pas étrangères à cette tournure que prit l'espérance populaire. Pourtant nous venons de voir que ce point n'était pas tellement arrêté dans les esprits qu'il fît nécessairement partie intégrante des croyances concernant l'avenir de l'humanité. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le cours des évènements et les tendances de l'époque lui étaient favorables. Mais voici ce qu'il faut ajouter.

De tous les calculs, de toutes les hypothèses, de toutes les chimères des voyants, des scribes apocalypticiens, des patriotes se consolant des douleurs du présent en se plongeant dans des rêveries ardemment caressées, il était résulté dans la conscience des masses comme une sorte de précipité, une perspective pas très claire ni surtout bien définie, où le royaume de Dieu, le jugement et le châtiment de ses ennemis, la gloire et la domination d'Israël, le personnage à la fois redoutable et désiré « qui devait venir » porteur des ordres et des armes de Dieu, s'entremêlaient confusément dans une vision à la fois éblouissante et traversée de bandes fuligineuses très obscures. Il est à croire que la forme monarchique de ce royaume divin, c'est-à-dire, à proprement parler, l'attente d'un Messie, comptait au premier rang

des espérances populaires au moment où commence l'histoire évangélique. L'enseignement des synagogues, en familiarisant la masse juive avec les textes des anciens prophètes compris comme révélateurs de l'avenir, devait donner à la prévision d'un Messie personnel une grande consistance. Ces textes lui offraient en effet pour aliment les passages où des hommes de Dieu autrefois avaient joint à leurs prédictions de la conversion et de la félicité future d'Israel le rétablissement en gloire et en puissance de la maison de David sous le sceptre d'un roi juste et triomphant. Nous avons vu que cette croyance particulière avait subi toute une éclipse avant de revenir ainsi sur le premier plan. Il y a pourtant lieu de se demander jusqu'à quel point on tenait au sens littéral de l'expression « Fils de David ». On ne savait pas qu'il existât encore des descendants du plus populaire des rois d'Israël. N'importe. Le Messie serait « Fils de David », et cette désignation serait l'un de ses titres d'honneur. Mais, par la même raison, ce pouvait être simplement l'un de ses titres honorifiques. Les « Fils des Césars » n'ont pas toujours été des descendants de la *Gens Julia*. Mais sur ce point et sur d'autres il y avait dans les imaginations quelque chose de flottant. Les symboles et les réalités se prenaient continuellement les uns pour les autres. Cela n'empêchait pas l'attente messianique d'être intense et de hanter puissamment les esprits. Seule, l'aristocratie sadducéenne, sans la combattre théoriquement — autant du moins que nous le pouvons savoir — tenait toutes ces idées à distance, s'en défiait comme d'un ferment dangereux et les délaissait comme étrangères aux intérêts et à la politique nationale du moment présent.

Ce qu'il faut noter de plus, c'est la conviction où l'on

était que l'attente messianique était très ancienne. On croyait en voir partout les traces dans les livres sacrés. Les malheurs, les humiliations, les oppressions dont le peuple juif fut abreuvé pendant le siècle qui précéda et celui qui ouvrit notre ère durent naturellement donner au messianisme un prestige extraordinaire. Cette espérance était excitante au plus haut degré, et pourtant elle était aussi calmante. Cela dépendait de la disposition des esprits qui s'en nourrissaient. Encore un peu de patience, pouvait-on dire, encore quelques heures de souffrance et de résignation, et le « jour de Dieu » luira sur le monde. Donc, patientons et n'ayons pas l'outrecuidance de vouloir devancer l'heure de Dieu. Mais on pouvait dire aussi : la situation est intolérable, le mal est à son comble, nous pâtissons sous le coup des calamités des derniers temps ; prenons les devants, prenons les armes, soyons l'avant-garde de l'armée céleste ; nous hâterons ainsi la délivrance. Les faits montrèrent que l'une et l'autre manière de voir eut ses partisans.

C'est un des paradoxes les plus inexplicables de quelques critiques modernes que d'avoir prétendu que l'attente messianique était très faible, très peu répandue au moment où commence l'histoire évangélique et que ce sont les chrétiens qui, par une sorte d'action reflexe, ont communiqué au peuple juif la foi passionnée au Messie devant venir. Dans cette supposition l'histoire évangélique elle-même, les insurrections intermittentes qui préludent à l'explosion majeure de l'an 66, Jean-Baptiste non moins que Jésus, sont absolument incompréhensibles. C'est le contraire qui est la réalité [1].

[1] Philon l'alexandrin lui-même, que ses tendances philosophiques auraient si facilement détourné de toute complaisance pour des prétentions où le particularisme juif s'affirme dans toute son

L'Évangile a donc été prêché au milieu d'un peuple qui, en grande majorité, croyait à « Celui qui devait venir » et à l'imminence de son apparition.

Nous avons maintenant à reprendre l'histoire politique-religieuse du peuple juif que nous avions abandonnée en l'an 105 avant notre ère, à la mort du prince asmonéen Jean Hyrcan, pour nous concentrer sur l'évolution des idées religieuses dans la période antérieure à Jésus de Nazareth. On n'en comprendra que mieux le sens des évènements qui restent à raconter et qui achèvent de déterminer le terrain sur lequel l'Évangile s'implanta.

étroitesse, partageait au fond les espérances nationales de ses compatriotes. C'est ce que montre très bien M. Schürer (*ouv. cité*, II, 433). Philon croit que tous les Israélites dispersés dans les pays lointains seront ramenés d'une façon miraculeuse au pays de leurs pères (*De exsecrationibus*, §§ 8-9). Les animaux féroces deviendront apprivoisés, soumis à l'homme. La paix régnera partout sous l'autorité d'un personnage qui, avec le secours de Dieu, domptera les grandes nations. Les saints n'auront pas besoin pour cela de verser le sang. Des essaims de guêpes viendront à bout de ceux qui oseraient s'insurger. Les saints auront en partage la richesse, le bien-être, la force du corps, etc. (*De praemiis et poenis*, §§ 15-20). C'est une preuve irréfutable de la diffusion des idées messianiques chez les Juifs du premier siècle de notre ère. Si elles eussent alors passé par une période de négligence ou d'oubli, c'est certainement à Alexandrie et dans le mouvement d'idées dont Philon est le représentant principal que l'on aurait à constater leur abandon.

CHAPITRE XIV

LES DERNIERS ASMONÉENS. — LES HÉRODES.

Jean Hyrcan, mort l'an 105 av. J.-C., laissa le trône à son fils Aristobule, de son nom juif Judas[1]. Cet Asmonéen était, chose assez surprenante, un philellène, composant lui-même des poésies grecques, et ce qui, dans ses goûts littéraires, eût pu lui faire honneur en tout autre pays, jurait singulièrement avec le passé de sa maison et avec sa position de directeur militaire et religieux du peuple juif. C'était aussi un esprit vaniteux, léger, jaloux de son pouvoir et soupçonneux. Il prit, le premier de sa race, le titre de roi. Il fut très dur pour sa mère et ses frères qu'il incarcéra, et il continua la politique sadducéenne de son père. Mais comme il ne régna qu'un an, étant tombé malade et étant mort après une courte et facile campagne en Iturée et en Trachonide, nous passerons immédiatement au règne de son frère et successeur Alexandre Jannée (abréviation de Jonathan), dont le règne fut beaucoup plus long (de l'an 105 à l'an 78). La veuve d'Aristobule, Alexandra

[1] Les derniers Asmonéens portent habituellement deux noms, l'un juif, l'autre grec. C'est sous ce dernier qu'ils figurent le plus ordinairement dans l'histoire. C'était probablement une nécessité de leur position au milieu de tant de princes de noms grecs.

Salomé, fit sortir ses beaux-frères de la prison où ils étaient renfermés et prit l'aîné, Jánnée, pour mari : ce qui valut à celui-ci le trône et le pontificat toujours inséparables.

Consulter : Josèphe, *Ant. Jud.* XIII, 12-15 ; *Bell. Jud.* I, 4. — Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, IV, 504-512. — Grætz, *Gesch. der Juden* p. 123-135. — Kuenen, *Godsd. van Israël*, II, 360-364. — Schürer, *Gesch. des Jüd. V. in Zeitalt. J. C.*, I, 216-229.

Alexandre Jannée, comme son père et son frère, était de tendance sadducéenne, mais sa femme Alexandra, qui lui était supérieure, tenait pour les pharisiens. Elle avait pour conseiller un certain rabbi de grande autorité, Simon ben-Schetach (v. plus haut p. 98), le seul membre du Sanhédrin[1], paraît-il, qui fût du parti pha-

[1] La tradition talmudique d'après laquelle le Sanhédrin ou conseil suprême, quasi-parlement de la nation juive, remonterait jusqu'à Moïse, est une pure illusion. Il n'y a pas la moindre trace de son existence pendant toute la longue période des Juges et des Rois. Il se peut seulement que, pendant la période perse, il se soit constitué à Jérusalem sous la direction du grand-prêtre un collège consultatif qui, pendant la période grecque, aboutit à la formation d'une γερουσία ou d'un sénat, comme dans les cités helléniques. Les livres des Maccabées parlent en effet des « anciens » (πρεσβύτεροι, *seniores*) « du peuple », « de la nation », d'Israël. Josèphe en fait mention sous ce vocable *Ant.* XIII, XVI, 5. Le nom de *sanhédrin*, du grec συνέδριον rabbinisé, signifie littéralement « les assises » et remplaça l'hébreu *Bêth-Dîn*, « maison de justice ». Ce mot dut s'introduire vers la fin de la période asmonéenne.

Toujours présidé par le pontife et se recrutant principalement parmi les membres du haut clergé, ce conseil supérieur fut ordinairement de tendance sadducéenne et aristocratique, bien que les pharisiens aient réussi par intervalles à en modifier la composition à leur profit. Comme il comptait aussi parmi ses membres des docteurs de la Loi, cet élément rabbinique devait y introduire aussi des partisans du pharisaïsme. Il se composait de 71 membres, nombre probablement suggéré par le désir de se conformer au pré-

risien. On prétend qu'il s'ingéniait à poser des questions juridiques non prévues par la Loi écrite pour forcer ses

cédent supposé du temps de Moïse (Ex. XXIV, 1, 9; Nom. XI, 16, 25, passages qui trahissent leur origine récente). Mais nous ignorons complètement comment il se recrutait. Si c'était, comme c'est à présumer, par voie de cooptation, il paraît bien que l'assentiment du prince était indispensable et par la même raison sa présentation ou sa recommandation pesait du plus grand poids. D'après Josèphe et le Nouveau Testament, il se composait au temps de l'histoire évangélique des sacrificateurs les plus élevés en rang, de scribes éminents et d'une troisième catégorie qui doit s'être recrutée parmi les laïques notables. Ce sont ceux qu'on appelle simplement « les anciens » à côté des sacrificateurs et des docteurs (Matth. XXI, 15, 23 ; XXVII, 41 ; Luc, XX, 1 ; Marc, XI, 27 ; comp. Josèphe, *Bell. Jud.* II, XIV, 8 ; XV, 2 ; XVII, 2, et *passim*). De la comparaison de ces renseignements divers il ressort que l'élément sacerdotal était prépondérant dans ce corps essentiellement théocratique.

La compétence du Sanhédrin s'étendait à toutes les questions légales d'ordre civil ou religieux, ce qui la rendait très vaste. Il pouvait annuler ou modifier les sentences rendues par les juridictions inférieures. Il connaissait exclusivement des cas de blasphème, de sacrilège, d'idolâtrie, de faux prophétisme, d'excitation à la révolte, d'injures adressées au pontife, de toutes les violations graves de la Loi. Il devait approuver les déclarations de guerre, les agrandissements de la ville et du Temple, et définir l'application de la Loi dans les cas litigieux donnant lieu à des incertitudes ou à des conclusions divergentes. Il siégeait dans un des locaux du Temple. Mais il est bien douteux qu'il ait jamais exercé pleinement tous ces droits, ceux surtout dont l'exercice pouvait empiéter sur l'autorité du prince, et son action paraît bien effacée sous les derniers Asmonéens. Il faut d'ailleurs se rappeler que les Asmonéens furent plutôt des dictateurs militaires que des princes constitutionnels, et tout porte à croire que le Sanhédrin ne fut guère autre chose en réalité qu'un conseil judiciaire suprême. Il est vrai que la constitution théocratique du peuple juif assurait un grand pouvoir de fait au corps chargé d'interpréter souverainement la Loi civile et religieuse. C'est ce qui explique pourquoi sadducéens et pharisiens luttaient avec ardeur pour conserver ou acquérir la prépondérance dans le Sanhédrin.

Si les pouvoirs théoriques du Sanhédrin furent très réduits sous les derniers Asmonéens, il en fut de même à plus forte raison sous

collègues sadducéens à reconnaître qu'il fallait la compléter par une jurisprudence raisonnée, comme celle qui s'élaborait dans les écoles des rabbins. Toutefois et malgré les préférences de la reine, Jannée maintint l'administration et la justice entre les mains des sadducéens[1].

Jannée aimait beaucoup la guerre. Il n'y fut pas toujours heureux, et nous remarquons à cette occasion un regrettable symptôme : l'armée du roi des Juifs n'est plus une armée nationale. Elle se compose en grande partie de mercenaires recrutés en Cilicie et en Pisidie[2].

Un incident, futile en lui-même, accusa le schisme qui tendait à séparer le peuple et la maison royale. En pontifiant le jour de la fête des Tabernacles, Jannée affecta de répandre sur le sol — à la sadducéenne — l'eau qui, selon le rituel interprété par les pharisiens, devait être versée sur l'autel. Les assistants crièrent au sacrilège,

les Hérodes. Quarante-cinq de ses membres furent mis à mort par Hérode I lorsqu'il monta sur le trône (Jos. *Ant.* XV, I, 2). Il voulait décimer la vieille aristocratie sadducéenne fidèle à la cause des Asmonéens. Sous son règne l'autorité du Sanhédrin fut donc très mince. En revanche tout montre que, lorsque la domination étrangère s'abattit de nouveau sur la Judée, le Sanhédrin, dernier reste de l'autonomie, plus libre de prononcer sans appel sur les questions religieuses sous des procurateurs mal initiés à la religion juive et indifférents à tout ce qui n'intéressait pas leur autorité, le Sanhédrin reconquit un grand prestige aux yeux du peuple. A l'époque de Jésus la tendance sacerdotale-sadducéenne, comprimée sous les Hérodes, dominait dans la haute assemblée. Le grand-prêtre et son entourage y étaient tout puissants. Josèphe (*Antiq.* XX, X, 5) dit positivement que sous les procurateurs l'aristocratie sacerdotale redevint prépondérante. L'arrêt de mort de Jésus ne déplut sans doute pas aux pharisiens, mais fut avant tout le résultat d'une machination sadducéenne.

[1] Comp. Jost, *Gesch. der Jüden*, I, pp. 239-240.

[2] Ce changement avait déjà commencé sous Jean Hyrcan (Jos. *Ant.* XIII, VIII, 4).

et la personne du roi-pontife fut le point de mire d'une grêle de citrons[1]. Jannée furieux fit charger la foule par ses mercenaires, et plusieurs centaines de victimes tombèrent sous leurs coups[2]. Cette tragédie et d'autres mesures qui les froissaient dans leurs préjugés et leurs prétentions poussèrent au comble l'exaspération des pharisiens, et, dans un de ces aveuglements que les passions de parti expliquent sans les justifier, le parti pharisien commit la faute insigne d'appeler à son aide le roi de Syrie, l'ennemi héréditaire, pour qu'il vînt rétablir l'ordre en Judée. Demetrius III Eucherus saisit l'occasion avec empressement, et Jannée fut battu près de Sichem. Mais cette alliance avec le Syrien souleva contre les pharisiens le sentiment national. Tout un corps d'armée juif, qui s'était joint aux troupes du roi de Syrie, fit défection et rallia celles de Jannée. Le pays tout entier se levait en masse. Eucherus effrayé rentra dans ses états. Jannée fut impitoyable pour ses ennemis vaincus. Il fit, dit-on, crucifier 800 pharisiens après avoir fait égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants. Lui-même assistait à cette épouvantable boucherie, mangeant et buvant au milieu de ses femmes. Cette scène de carnage aurait eu lieu l'an 88 av. J.-C. [3].

Les dernières années du règne de cet Asmonéen dégénéré furent entremêlées de revers et de succès dans ses guerres continuelles avec ses voisins. Il ne se dissimulait pas qu'il avait perdu l'affection de la plus grande partie de son peuple, et, quand il mourut, il conseilla

[1] On venait à cette fête en portant une palme d'une main et un citron de l'autre.

[2] Josèphe, *Ant.* XIII, XIII, 5. *Bell. Jud.* I, IV, 3.

[3] Jos. *Ant.* XIII, XIV, 1-2 ; *Bell. Jud.* I, IV, 6.

à sa femme Alexandra de se rapprocher du parti pharisien[1]. Celle-ci ne demandait pas mieux.

C'est probablement la popularité que lui valaient ses préférences bien connues qui facilita la transmission du pouvoir royal à une femme, conformément du reste au vœu formel de Jannée. Alexandra-Salomé, qui régna de l'an 78 à l'an 69, a laissé de très bons souvenirs dans la tradition juive, fortement teintée, il est vrai, de couleurs pharisiennes. Elle sut rester en paix avec ses voisins et se faire respecter. Tigrane, roi d'Arménie, avait envahi la Syrie et menaçait la Palestine. Par d'habiles négociations, elle sut le retenir assez longtemps pour que l'armée romaine, commandée par Lucullus, forçât le conquérant à regagner son royaume en toute hâte. Une grande prospérité matérielle signala ce règne pacifique. La seule chose qui l'assombrit fut l'excès de la réaction pharisienne. Le parti décimé sous le feu roi voulut user de représailles et ne se tint pas pour satisfait d'occuper les magistratures, les charges administratives, et de réformer selon ses idées le rituel pontifical. Il exerça de cruelles vengeances et déploya une farouche intolérance[2]. L'aristocratie sadducéenne épouvantée demanda à quitter Jérusalem.

Alexandra, qui ne pouvait exercer elle-même le pontificat, en avait revêtu son fils aîné Hyrcan II, prince faible, indolent, se laissant aisément dominer et qui demeurait passif au milieu de toutes ces agitations,

[1] *Antiq.* XIII, xv, 5.

[2] Le Talmud raconte que le conseiller favori de la reine, ce Simon ben-Schetach déjà nommé, fit mettre à mort 80 femmes du pays d'Ascalon pour crime de sorcellerie, c'est-à-dire probablement pour s'être livrées à des pratiques de superstition idolâtrique. (*Sanhedr.* VI, 4.)

plus disposé à se soumettre au parti dominant qu'à le contenir. Son frère Aristobule II était d'un tout autre caractère. Il avait hérité des inclinations batailleuses de son père et de son grand-père. Secrètement favorable aux sadducéens, il persuada à sa mère qu'elle devait leur accorder la permission d'aller s'établir ailleurs qu'à Jérusalem. Bientôt les chefs du pharisaïsme s'aperçurent avec inquiétude que les sadducéens s'étaient groupés dans les places fortifiées et qu'Aristobule entretenait avec eux des rapports très suivis. Ils demandèrent à la reine vieillie et malade des mesures rigoureuses contre son second fils. Elle ne put s'y résoudre et mourut en 69, laissant son royaume dans une situation très critique [1].

Régulièrement le trône revenait au pontife Hyrcan. Mais Aristobule avait pris ses mesures. Les sadducéens, grossis des mécontents que la réaction pharisienne avait multipliés, lui procurèrent une petite armée qui eut raison près de Jéricho de la faible résistance d'Hyrcan. Celui-ci put, il est vrai, se réfugier avec ses partisans dans le Temple, qui était une véritable forteresse. Aristobule n'hésita pas à l'y assiéger. Hyrcan, qui pouvait disposer de la femme et des enfants de son frère enfermés avec lui dans l'édifice sacré, ne put supporter plus longtemps une lutte aussi pénible. Il consentit à abdiquer avec le pontificat toute prétention à la couronne, pourvu qu'on le laissât vivre paisiblement, comme un simple particulier, avec la pleine jouissance de ses revenus qui étaient considérables. Aristobule monta donc sur le trône comme roi-pontife, mais incontestablement il l'avait usurpé. Il avait pour lui l'armée et la noblesse

[1] Josèphe, *Antiq.* XIII, xvi ; *Bell. Jud.* I, v.

sacerdotale, les sadducéens; les pharisiens étaient mécontents, inquiets; le peuple était froid.

C'est ici que commence à se dessiner l'influence d'une famille iduméenne dont les destinées devaient se mêler étroitement, contre toute attente, à celles de la nation juive. Les Hérodes entrent en scène.

Dans l'entourage de l'ex-pontife Hyrcan se trouvait un certain Antipater dont le père, du nom d'Hérode, avait été préposé par le roi Jannée au gouvernement de l'Idumée, le vieux pays montagneux d'Ésaü, conquis et *judaïsé* par Jean Hyrcan. On disait Antipater iduméen lui-même, bien qu'on ait eu des raisons de penser que la famille était originaire d'Ascalon, l'ancienne ville philistine. C'était un intrigant, un très habile homme, dévoré d'ambition. L'abdication d'Hyrcan contrariait absolument ses calculs. Il jouissait de toute la confiance du pontife dépossédé, et il ourdit le dessein de le ramener sur le trône auquel il avait renoncé. Il comptait sur les sympathies des nombreux Juifs qui en voulaient à Aristobule de son usurpation. Il parvint à jeter dans l'esprit d'Hyrcan des inquiétudes sur les intentions de son frère qui, lui disait-il, méditait de le faire mourir. Entre temps, il se rendit auprès d'Aretas, roi de Petra en Arabie, pour l'affilier au complot en lui promettant la restitution de territoires arabes conquis par Jannée. Aretas se laissa tenter. Hyrcan s'évada nuitamment de Jérusalem et se réfugia à Petra.

La guerre éclata. Aristobule fut battu et dut à son tour s'enfermer dans le Temple. Aretas et Hyrcan assiégèrent la forteresse sacrée. Le peuple, fatigué de ces querelles dynastiques, doit avoir été du sentiment de cet Onias, un saint homme, qui passait pour une espèce de

prophète-théurge et à qui les assiégeants enjoignirent d'appeler la malédiction divine sur Aristobule et les siens. Onias demanda à Dieu de ne favoriser ni les uns ni les autres. Les partisans d'Hyrcan le lapidèrent sur place [1]. Autre signe de démoralisation : la fête de Pâque approchait, et les prêtres enfermés dans le Temple avec Aristobule demandèrent au nom de la foi commune qu'on leur fît passer les animaux nécessaires aux sacrifices prescrits par la Loi. Les assiégeants firent semblant d'y consentir, mais exigèrent un prix exorbitant. La somme qu'ils demandaient leur fut livrée, mais ils ne fournirent pas les animaux : trait insigne de mauvaise foi où l'on peut soupçonner quelque rouerie d'Antipater [2].

Les choses en étaient là, quand survint un nouveau facteur qui ne devait pas disparaître de sitôt. Jusqu'alors les relations des Juifs avec Rome avaient été très amicales. Le Sénat romain les avait toujours traités avec faveur comme des alliés contre les armées et la politique de la Syrie. On peut voir dans le premier livre des Maccabées (ch. VIII et XII) les illusions naïves que se forgeait le patriotisme juif sur la loyauté, le désintéressement, la générosité chevaleresque du Sénat et du peuple romain. L'an 66 Pompée était en Asie. Il avait vaincu Mithridate et soumis Tigrane. La guerre civile qui déchirait la Judée attira son attention, et en 65 il envoya Scaurus, un de ses lieutenants, examiner la situation. Les deux partis rivalisèrent de prévenances et de promesses auprès du Romain. Mais il se décida en faveur d'Aristobule et somma Aretas de rentrer en

[1] Jos. *Ant.* XIV, II, 1.
[2] *Ibid.* 2.

Arabie. Celui-ci n'osa regimber, se retira avec ses troupes et fut poursuivi par les gens d'Aristobule qui lui firent subir de grandes pertes.

Mais Pompée lui-même ne s'était pas encore prononcé, et, malgré les avances d'Aristobule, par respect peut-être du principe de la légitimité dynastique, il prit le parti d'Hyrcan. Il avait pourtant reçu aussi une députation de Juifs qui lui demandaient d'abolir toute espèce de royauté et de rétablir l'ancienne constitution purement sacerdotale. Rêve irréalisable dans les circonstances où l'on était. C'était demander en même temps le protectorat de l'étranger, et c'est un indice remarquable du courant d'idées, évidemment pharisien, qui entraînait toute une partie du peuple juif vers le principe de l'abdication politique pour se concentrer d'autant mieux sur sa tâche religieuse. Nous savons quelle arrière-pensée, dont on ne fit certainement pas confidence à Pompée, se cachait sous cette apparente humilité. Pompée du reste n'en tint aucun compte. A son point de vue de politique romain, l'essentiel était que la Judée fût tranquille, contenue et hors d'état de se joindre aux ennemis de la puissance romaine. Ceux-ci n'étaient plus en Syrie, mais en Arménie, en Parthie, derrière l'Euphrate. Quelques maladresses d'Aristobule achevèrent d'indisposer le brillant capitaine. Il s'empara de la personne du roi disgracié et envoya Gabinius occuper Jérusalem. Comme les habitants avaient refusé de recevoir son lieutenant, il marcha en personne contre la capitale juive. Les partisans d'Hyrcan lui en ouvrirent les portes ; mais ceux d'Aristobule s'étaient de nouveau retranchés dans le Temple, et il fallut en faire le siège. Cette opération militaire dura trois mois. Une brèche enfin fut ouverte. Un fils du dictateur Sylla mit le premier le pied

dans l'enceinte. Les prêtres officiants furent égorgés sur l'autel, et le sang coula par torrents dans les rues de Jérusalem [1].

Pompée pénétra dans l'intérieur du Temple. Ce qu'il y vit dut profondément l'étonner, et la version juive de l'évènement prétend qu'il ne put se défendre d'une impression de respect et de crainte devant ce sanctuaire sans image, où la présence du Dieu adoré ne se manifestait que par la majesté de l'Invisible. Il faut bien qu'il ait ressenti quelque émotion de ce genre, puisqu'il ne toucha ni au trésor ni au mobilier du Temple et qu'il prit soin que l'exercice régulier du culte fût immédiatement rétabli. Ceux qui se plaisent à rapprocher des évènements d'une époque la vue d'ensemble de l'avenir qui s'y rattache, ne peuvent à leur tour se défendre d'un frisson de l'esprit à la pensée de la première rencontre de deux puissances telles que Rome et la religion d'Israël. Qui aurait prédit au glorieux Romain qu'une lutte de quatre siècles se préparait entre l'idée enclose dans la petite chapelle dont il foulait les dalles de son pied vainqueur et la puissance colossale dont il était l'instrument, que dans cette lutte ce serait Rome à la fin qui serait vaincue et qu'elle retrouverait de grandes destinées en remplaçant son majestueux Jupiter par le Dieu de la colline qu'il venait de prendre d'assaut!

Mais si Pompée se montra plein d'égards pour cette religion étrange qui lui inspirait le respect timoré du mystère incompris, cela ne modifia en rien ses plans politiques. Le royaume asmonéen lui semblait trop puissant sur l'échiquier des États d'Orient. L'intérêt de Rome en Asie, là où elle ne croyait pas le

[1] Jos. *Ant.* XIV, III-IV; *Bell. Jud.* I, VI-VII.

moment venu d'annexer simplement les peuples subjugués par ses armes, c'était selon lui de briser les agglomérations importantes et d'établir le protectorat romain sur de petits États. Pompée annexa à la Syrie l'est, le nord et l'ouest du royaume asmonéen et ne laissa à Hyrcan son protégé que la Judée proprement dite et l'Idumée. Il lui enleva même son titre de roi et ne lui reconnut que celui de pontife. Il emmena avec lui Aristobule et ses deux fils, Alexandre et Antigone. Quand en 61 il fit à Rome son entrée solennelle, les princes asmonéens durent précéder comme prisonniers son char de triomphe. Il transporta aussi à Rome bon nombre de prisonniers juifs, réduits à la condition d'esclaves. Ce sont eux qui, libérés par la suite, formèrent le premier noyau de la communauté juive de Rome [1].

Depuis lors, l'histoire du peuple juif se complique tellement que, sous peine d'allonger démesurément cette première partie, déjà très étendue, nous devons noter simplement les principaux évènements qui aboutirent à l'élévation au trône d'Hérode I.

Hyrcan II règne donc à Jérusalem sous un titre amoindri et sur un peuple qui se résigne à sa situation, mais qui espère bien qu'elle ne se prolongera pas indéfiniment. Son favori Antipater est un véritable maire du palais, au grand mécontentement de la noblesse sadducéenne et du peuple lui-même qui souffre à l'idée qu'un vil Iduméen gouverne de fait les fils de Jacob.

[1] *Psalt. Salomonis*, XVII, 13-14; II, 6; VIII, 24; Josèphe, *Ant.* XIV, IV, 4-5; *Bell. Jud.* I, VII, 6-7. Comp. Cicéron, *Pro Flacco*, 67; Plutarque, *Pomp.* 45. — On peut penser que les esclaves juifs étaient de mauvaise défaite. Leur attachement à la Loi, pour l'observation de laquelle ils bravaient les plus durs traitements, les rendait gênants dans la vie domestique, on les vendait mal, et on s'en débarrassait volontiers en les affranchissant.

C'est comme si Ésaü avait reconquis son droit d'aînesse. En 57 Alexandre, fils d'Aristobule, s'échappe de Rome, rentre en Palestine, s'empare de quelques forteresses; mais il est bientôt obligé de les rendre à Gabinius, gouverneur de Syrie. Celui-ci profite de l'occasion pour briser la juridiction que le Sanhédrin de Jérusalem continuait d'exercer au nom de la Loi sur les populations juives détachées du royaume asmonéen. Il partage la Palestine en cinq ressorts synédriaques indépendants. Cette division judiciaire, dont on devine aisément le but politique, n'eut pas longue durée. Elle fut supprimée par J. César.

En 56 c'est Aristobule lui-même et son fils Antigone qui s'échappent de Rome et reprennent l'essai avorté d'Alexandre sans être plus heureux. Ils durent s'estimer contents d'avoir la vie sauve et de revenir à leur captivité romaine. En 54 c'est Crassus le triumvir qui vient en Syrie. Crassus était un avide. Moins timoré que Pompée, il extorqua aux dépens du Temple une valeur de 10,000 talents. La Judée respira quand il s'éloigna pour aller faire aux Parthes la guerre où il devait succomber. Son successeur en Syrie, Cassius Longinus (53-51), dut réduire en Palestine une insurrection fomentée par un nommé Pitholaüs qui paya de sa tête sa témérité. Cela prouve pourtant qu'un levain de révolution recommençait à fermenter [1].

Avec l'an 49 s'ouvre l'ère des grandes guerres civiles de la République romaine agonisante. César est le maître de l'Occident, mais Pompée a tout l'Orient avec lui. César veut se servir d'Aristobule et lui offre les moyens de remonter sur le trône de Judée. Mais Aris-

[1] Jos. *Ant.* XIV, VII, 3 ; *Bell. Jud.* I, VIII, 9.

tobule meurt en route et Pompée, par précaution, fait décapiter à Antioche son fils Alexandre. Tant que dura le conflit entre César et Pompée, Antipater, qui devait tant à ce dernier, resta et fit rester Hyrcan dans une réserve prudente. Mais en 48, après la bataille de Pharsale, il passa ostensiblement du côté de César et lui rendit en Égypte des services dont celui-ci lui sut très bon gré. Du reste César se montra très bienveillant pour les Juifs qui lui conservèrent un souvenir reconnaissant. Il confirma le pontificat dévolu à Hyrcan[1] et lui rendit une grande partie des territoires que Pompée lui avait enlevés. De plus, il lui conféra un titre politique, non pas le titre de roi, mais celui d'*ethnarque* ou « chef de nation ». Enfin il accorda à Antipater, qui avait décidément capté ses bonnes grâces, la qualité de citoyen romain avec le titre d'*épitropos* ou « intendant » de Judée[2].

La famille iduméenne ne cessait donc de grandir. Parmi les fils d'Antipater on en distinguait deux, Phasaël et Hérode, qui, par leurs talents précoces et leur caractère énergique, étaient déjà de brillants soutiens de leur père. Le premier avait été préposé par lui comme chef militaire à la surveillance de Jérusalem. Le second, le futur Hérode le Grand, fut envoyé dans le nord, en Galilée, pour purger cette province des brigands-patriotes[3], dont les bandes, commandées par un certain

[1] Dans l'édit qu'il émit à cette occasion (47 ans av. J. C.), César s'intitule *Dictateur* et *Archiereus*, pontife romain, ce qu'il était en effet. C'était donc le pontife payen de Rome qui sanctionnait les pouvoirs du pontife de Jérusalem.

[2] Jos. *Ant.* XIV, VIII, 3, 5 ; *Bell. Jud.* I, X, 3.

[3] Il faut bien leur donner ce double nom. C'est au nom du patriotisme exalté qu'eux et leurs imitateurs des temps qui suivirent prenaient les armes, se livrant à un système de déprédations et de

Ézéchias, infestaient ce pays montagneux, très propre à la guerre de partisans.

Hérode, malgré sa jeunesse (il n'avait encore que 25 ans), s'acquitta de sa difficile mission avec tant d'habileté, de décision et aussi de rudesse, qu'il s'acquit les plus vives sympathies de Sextus César, qui gouvernait la Syrie. Mais à Jérusalem ceux qui détestaient les Iduméens crurent avoir trouvé l'occasion favorable de mettre fin à leurs insolents succès. Hérode avait fait mettre à mort sans jugement Ézéchias et ses compagnons. C'était une violation grave de la Loi, et il fut cité à comparaître devant le Sanhédrin à qui César avait rendu son ancienne compétence sur toute la nation juive. Le jeune Iduméen, se sachant protégé par le bon vouloir de Sextus et par la faiblesse d'Hyrcan, se présenta en habit de gala, escorté de ses gardes, devant la vénérable assemblée qu'il intimida complètement. Seul, un docteur pharisien osa requérir sa condamnation. Hyrcan, plus effrayé encore que tous les autres, fit lever la séance et obtint d'Hérode qu'il retournerait en Galilée. Mais ce fut pour revenir bientôt après à Jérusalem avec ses soldats sans que personne osât l'inquiéter[1].

En 44 César meurt poignardé, et sa mort provoque une nouvelle guerre civile. Les conjurés, comme jadis Pompée, s'appuyaient sur l'Orient, et Cassius, qui occupait la Syrie, se fit remettre une somme considérable par le pauvre Hyrcan, ou plutôt par Antipater et ses fils, qui, malgré tout ce qu'ils devaient à César, jugeaient prudent de faire cause commune avec ses meurtriers.

violences sous prétexte de renverser l'ordre établi. C'est le mouvement *zélote* qui commençait à peser sur la situation.

[1] *Ant.* XIV, IX, 2-4 ; *Bell. Jud.* I, X, 4-8.

Cassius fut si content du zèle d'Hérode en cette conjoncture qu'il le nomma procurateur de la Célésyrie[1].

Sur ces entrefaites Antipater meurt, empoisonné dit-on. Hérode lui succède dans la confiance aveugle d'Hyrcan. La bataille de Philippes (42 av. J.-C.) assure la victoire complète du triumvirat. Aussitôt Hérode se tourne vers les vainqueurs et réussit à s'assurer à son tour la bienveillance d'Antoine qui était arrivé en Orient avec les pouvoirs d'un véritable dictateur. Ce fut en vain qu'une députation de Juifs vint à Antioche accuser près de lui les Iduméens et leur joug intolérable. Antoine refusa de les écouter, et d'ailleurs ce brave Hyrcan lui avait affirmé que les deux frères, Hérode et Phasaël, étaient l'honneur et la vertu mêmes. Le résultat fut que Phasaël et Hérode furent nommés « tétrarques de la Judée » et que leur protecteur redevint simple pontife. Singulière récompense du service qu'il avait rendu à ses favoris ! Du reste, en Syrie, Antoine s'entoura d'un luxe insensé, gaspilla des sommes folles que les provinces d'Orient durent lui fournir, et la Palestine en paya sa lourde part. Bientôt il alla en Égypte où la beauté de Cléopâtre ne l'aida pas à modérer ses goûts dépensiers, et il s'oubliait dans cette Capoue orientale, lorsque des complications inattendues en Italie l'arrachèrent à sa voluptueuse oisiveté[2]. En même temps la situation devenait critique en Orient (an 40 av. J.-C.).

Les Parthes s'étaient répandus comme un fleuve débordé sur l'Asie occidentale. Maîtres de la Syrie, ils entraient en Palestine où déjà les partisans des Asmonéens relevaient la tête et rappelaient Antigone, le der-

[1] *Antiq.* XIV, XI, 4 ; *Bell. Jud.* I, XI, 4.
[2] *Ant.* XIV, XII, 2 ; XIII, 3 ; *Bell. Jud.* I, XII, 5 ; XIII, 1-2.

nier fils du dernier roi. Hérode et Phasaël résistaient de leur mieux à l'invasion, mais sans grand succès, et Phasaël se laissa attirer dans un guet-apens. Il fut retenu prisonnier et se brisa la tête contre un rocher pour éviter la mort ignominieuse qui lui était réservée. Hérode, qui avait éventé le piège, s'enfuit précipitamment de Jérusalem et se réfugia à Petra, puis à Alexandrie. Les Parthes entrèrent dans Jérusalem, la pillèrent et la remirent à Antigone, leur allié. Restait pourtant le pontife Hyrcan. Antigone (de son nom juif Mattathia) n'osa pas faire mettre à mort son oncle, « l'Oint du Seigneur ». Mais il lui fit couper les deux oreilles, ce qui le rendait désormais inhabile à exercer les fonctions pontificales. Car la Loi les interdisait à tout homme mutilé. Les Parthes l'emmenèrent et l'internèrent à Babylone.

Il y eut donc de nouveau un Asmonéen roi des Juifs, fort de l'appui de l'aristocratie sadducéenne et de la partie du peuple chez qui le pharisaïsme n'avait pas émoussé le sentiment purement national ni affaibli les souvenirs des temps héroïques. Toutefois il n'est pas certain qu'Antigone ait régné sur un peuple enthousiaste de son gouvernement. Le traitement cruel infligé à Hyrcan touchait au sacrilège, et Antigone n'était pas un pontife selon le cœur des zélateurs de la Loi[1].

Il avait d'ailleurs un compétiteur prodigieusement énergique et habile, dont l'ambition était immense et que les revers n'avaient pas abattu. Hérode d'Alexandrie se rend à Rome malgré les tempêtes, fait appel à la bienveillance d'Antoine, se concilie celle d'Octave et réussit à force d'intrigues et d'argent à obtenir un séna-

[1] *Ant.* XIV, XIII, 3-10 ; *Bell. Jud.* I, XIII, 2-11.

tus-consulte qui l'institue roi de Judée. A peine l'a-t-il obtenu qu'il se hâte de revenir en Syrie et de faire la conquête de son royaume[1] (39 av. J.-C.).

C'est, il faut le reconnaître, un homme extraordinaire que cet Hérode I que son étonnante fortune fit pendant trente-trois ans le maître absolu de la Palestine, criminel couronné, dont le règne à la fois brillant et sombre est une longue énigme défiant la sagacité des historiens.

Hérode[2] était un bel homme, grand, robuste, rompu de bonne heure à tous les exercices du corps, capitaine habile et résolu, heureux à la guerre. Dur et hautain envers ses inférieurs, mais politique d'une rare finesse, il déployait dans ses rapports avec ceux qu'il avait à craindre un pouvoir surprenant de séduction qui fut, au moins autant que son indomptable énergie, son grand moyen de salut dans une série de circonstances critiques. Nous avons déjà pu en constater les preuves. D'un caractère passionné, dévoré d'ambition, sans scrupule, sans pitié dès qu'il croyait son intérêt personnel engagé dans un conflit quelconque, il fut son propre bourreau et celui de sa famille. Ses dispositions naturellement soupçonneuses furent aigries par les circonstances jusqu'à la monomanie. L'un des hommes les plus favorisés par la fortune qui aient jamais vécu, il fut aussi l'un des plus malheureux, et ne put s'en prendre qu'à lui-même. Il se complut dans un rêve grandiose, nous croyons du moins l'avoir pénétré, sans toutefois perdre jamais de vue la réalité positive qui seule pouvait en rendre la réalisation possible, la consolidation

[1] *Antiq.* XIV, xiv-xvi ; *Bell. Jud.* I, xv-xvi.
[2] Comp. *Bell. Jud.* I, xxi, 13.

de son trône en Judée. Et, tout compte fait, son œuvre fut stérile. La dynastie hérodienne disparut soixante-dix ans après lui, méprisée des maîtres du monde et abhorrée par la nation qu'elle ne sut pas préserver de sa ruine entière.

La vigoureuse offensive de P. Ventidius contre les Parthes les avait forcés d'évacuer la Syrie. Antigone, d'abord victorieux d'un frère d'Hérode nommé Joseph qui mourut dans un engagement, fut peu à peu refoulé dans Jérusalem. Hérode dut assiéger la ville, puis le Temple, dernier refuge, comme toujours, des prétendants vaincus. Il en vint à bout avec l'aide des cohortes de Sosius, auquel le dernier roi asmonéen fut contraint de se rendre. Antigone l'aborda en implorant sa pitié. Le Romain se moqua de lui, l'appela *Antigona* et l'envoya à Antioche, où Antoine, sûr de plaire par ce procédé expéditif à son ami Hérode, lui fit trancher la tête sans l'ombre d'une hésitation[1].

L'an 37 avant notre ère Hérode était donc arrivé au but qu'il s'était proposé d'atteindre. L'Iduméen parvenu, le fugitif abandonné de l'an 40, était roi des Juifs avec l'assentiment chaleureux d'Antoine et d'Octave, après avoir profité successivement des bonnes grâces de Pompée, de César et de Cassius. Le temps n'était plus où les Juifs comptaient naïvement sur la générosité romaine pour conserver leur indépendance et leur territoire. Trop de déceptions leur avaient enlevé toute illusion à cet égard. Rome prenait désormais dans leurs antipathies la place qu'avaient l'une après l'autre occupée Ninive, Babylone et Antioche. Hérode ne fut et ne put

[1] *Ant., ibid.*; *Bell. Jud.* I, XVI; XVII, 8-9; XVIII, 1-3.

être que le fondé de pouvoirs de ceux qui dominaient à Rome. Lui-même le comprit à merveille et toute sa politique fut dominée par le souci de rester toujours en bons termes avec les Romains.

Etait-ce le dernier mot de son ambition? J'ai cru pouboir démontrer ailleurs[1] que, fasciné par ses prodigieuses réussites, ayant vraiment des raisons de s'appliquer l'orgueilleuse devise *Quo non ascendam ?*, ne pouvant discerner les raisons profondes qui devaient assurer à l'empire romain des siècles de durée, il ne crut pas à la solidité de l'immense édifice et prépara tout au moins une situation qui lui permettrait à lui-même ou à un successeur de son nom d'aspirer au premier rang du monde entier. Nous pensons avoir relevé les traces d'une de ces arrière-pensées dynastiques qu'on n'avoue jamais, mais qui se trahissent à la longue par la direction constamment suivie par ceux qui en sont les dépositaires, qui en seraient les bénéficiaires si elle venait à se réaliser. Selon toute apparence, Hérode était sceptique en religion, mais il ne serait pas le seul prince qui ait songé à exploiter l'attente messianique dans l'intérêt de ses ambitions. Néron en caressa le rêve, Vespasien sut très habilement s'en servir[2].

M. Schürer, dans son savant ouvrage sur l'*Histoire du peuple juif au temps de J.-C.* (I, p. 308), a très judicieusement divisé ce règne de 33 ans en trois parties bien caractérisées. De l'an 37 aux environs de l'an 25,

[1] *Revue d'Histoire des Religions*, T. XXVIII, 283 suiv.; XXIX, 1 suiv.

[2] Josèphe, *Bell. Jud.* VI, v, 4. — Tacite, *Hist.* V, 13. — Suétone, *Vespas.*, 4. *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id, de imperatore romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.*

il travaille surtout à consolider son trône en Judée. De l'an 25 à l'an 13 il n'a plus rien à craindre à ce sujet, c'est l'époque brillante du règne. De l'an 13 à l'an 4 cette situation, toujours solide, est compromise par les tragiques dissensions de la famille hérodienne, dont le chef vieilli et aigri ne sait sortir qu'en immolant à ses soupçons ses fils les plus distingués.

Déjà les mesures auxquelles il eut recours dans les premières années avaient montré ce qu'il y avait de froide cruauté et d'irritabilité soupçonneuse chez cet homme si adroit, si séduisant, mais que l'amour passionné du pouvoir changeait en bourreau sans scrupule et sans pitié. Il ne craignait pas les pharisiens qui ne l'aimaient pas, mais dont les chefs tenaient pour la théorie de la soumission résignée au maître que Dieu infligeait à son peuple comme épreuve ou comme châtiment. Il se montra même indulgent pour le parti, souffrit que les pharisiens qui avaient refusé de lui prêter serment en fussent quittes pour une simple amende et affecta de marquer une grande déférence à quelques docteurs renommés. Ceux-ci ne paraissent pas avoir été insensibles à ces prévenances royales ; du reste, ils ne pouvaient attendre rien de plus[1]. En revanche Hérode commença par terroriser l'aristocratie sadducéenne, qu'il savait toujours sympathique aux Asmonéens, en faisant périr 45 de ses membres les plus influents et les plus riches, dont il confisqua les biens. En même temps il conçut le projet de se rallier ce qui restait de l'ancienne famille royale. Il avait éloigné sa première femme, une arabe, pour épouser la belle Mariamme, par inclination autant que par politique. Mariamme était

[1] *Antiq.* XV, I, 1 ; X, 4.

petite-fille d'Aristobule II par son père Alexandre et d'Hyrcan II par sa mère Alexandra qui vivait encore. En l'épousant et en se faisant le tuteur de son jeune frère Aristobule III, il semblait ouvrir les voies à une réconciliation entre la famille asmonéenne et les Hérodes. En vertu du même calcul, il rappela de Babylone le vieil Hyrcan qui, mutilé par Antigone, ne pouvait plus exercer le pontificat, et il combla de prévenances l'ex-pontife qui crut pouvoir achever paisiblement ses jours à Jérusalem comme un riche particulier, ce qui avait toujours été sa suprême ambition. Hérode n'oubliait pas que le pontificat était depuis cinq siècles aux yeux des Juifs la base réelle du pouvoir politique. Lui-même ne pouvait pourtant songer à en usurper les fonctions. C'est pourquoi son système constant fut d'enlever à la suprême sacrificature le prestige qui pouvait toujours la rendre redoutable en changeant souvent les titulaires et en investissant des hommes de peu qui lui devraient tout et ne seraient jamais que des instruments de règne. Mais, pendant les quelques années où il se flatta d'affermir son trône en se rattachant les débris de la maison asmonéenne, il crut pouvoir céder sans inconvénient aux instances de Mariamme et de sa mère Alexandra qui le pressaient de confier le pontificat à l'adolescent Aristobule, frère de Mariamme, qui n'avait que seize ans. Il pensait certainement qu'un pontife aussi jeune serait sans autorité, tout à fait à sa dévotion.

Ne voilà-t-il pas que le peuple de Jérusalem s'engoue du pontife-jouvenceau, qui rappelait par sa beauté précoce et ses traits héréditaires les héros les plus vénérés de la guerre sainte ! Tandis que le roi iduméen ne rencontrait, quand il paraissait en public, que l'accueil

le plus glacial, le jeune pontife était l'objet d'acclamations enthousiastes. Hérode comprit qu'il y avait là un grave danger. Alexandra devina qu'il méditait quelque noir dessein et chercha à s'enfuir avec son fils. Elle ne put y réussir. Quelque temps après, Aristobule mourait d'une manière étrange. Comme il se baignait et folâtrait avec des compagnons de son âge, quelques-uns d'entre eux tinrent si longtemps sous l'eau la tête du pontife qu'on le rapporta asphyxié. Alexandra ne mit pas en doute que son fils avait été assassiné par des affidés d'Hérode. Elle s'agita auprès de Cléopâtre, toute-puissante sur l'esprit d'Antoine, pour obtenir vengeance, et en effet Antoine, qui était à Antioche, manda Hérode auprès de lui pour qu'il s'expliquât. Hérode réussit à se blanchir complètement, mais ce voyage d'Antioche fut le prélude d'un drame nouveau[1].

Hérode, en partant pour la Syrie, n'était nullement rassuré. Il aimait sa belle Asmonéenne d'un amour sauvage. L'idée que, s'il devait payer de sa vie l'animosité de Cléopâtre et la colère d'Antoine, elle pourrait se donner à un autre, lui était insupportable. Mariamme, de son côté, se faisait des ennemis, surtout des ennemies, dans l'entourage d'Hérode. Elle se prévalait de sa naissance illustre et traitait de haut les parvenus de la famille iduméenne. Elle s'était attiré particulièrement l'antipathie de la sœur d'Hérode, Salomé, âme basse et violente, qui lui avait juré une haine à mort. C'est à Joseph, mari de Salomé, à la fois son oncle et son beau-frère, qu'Hérode en partant confia la surintendance du royaume, mais en lui donnant secrètement l'ordre formel de faire mourir Mariamme, s'il ne revenait pas. Joseph

[1] *Antiq.* XV, II, 5-7 ; III, 1-4 ; *Bell. Jud.* I, XXII, 2-5.

s'imagina que la prudence lui conseillait d'instruire Mariamme elle-même de cette disposition inspirée par la jalousie. Quand Hérode revint, il trouva une femme courroucée contre lui et sa propre sœur — qui n'aimait pas ou n'aimait plus son mari — et qui lui insinua que les relations de Joseph et de Mariamme avaient été trop intimes. Hérode furieux se laissa pourtant toucher par les dénégations indignées de Mariamme, mais il fit trancher la tête à Joseph son oncle sans même avoir daigné l'entendre. Il eut en même temps le crève-cœur de devoir faire bonne mine à Cléopâtre qui traversait la Judée pour se rendre de Syrie en Égypte et à qui Antoine avait jugé bon de faire cadeau du riche territoire de Jéricho[1].

L'an 32 éclata la guerre entre Octave et Antoine. L'étoile d'Hérode voulut qu'il ne put joindre ses forces à celles d'Antoine, comme il en avait le dessein. Il avait reçu l'ordre d'aller guerroyer contre des Arabes qui refusaient le tribut à la reine d'Égypte. La bataille d'Actium (2 septembre 31) donna l'empire du monde à Octave, et de nouveau Hérode trembla. Octave, désormais Auguste, n'était pas miséricordieux pour les Antoniens. Hérode n'hésita pas. Il barra la route à un corps de gladiateurs dévoués à Antoine, qui voulaient marcher sur l'Égypte par la Palestine pour défendre leur maître ; puis, il se rendit hardiment auprès du vainqueur pour plaider sa cause. Cette fois encore il sut si bien s'insinuer dans les bonnes grâces d'Auguste qu'il revint à Jérusalem plus affermi que jamais sur son trône, pouvant compter sur l'entière confiance de l'empereur, et réintégré dans la possession de la Palestine entière.

[1] *Antiq.* XV, III, 5-6, 9 ; IV, 1-2 ; *Bell. Jud.* I, XVIII, 5.

Il avait pourtant, avant de partir et dans un calcul de monstrueuse ingratitude, sous des prétextes ridicules de conspiration, fait mettre à mort le vieil Hyrcan, plus qu'octogénaire, à qui son père et lui-même devaient tout. La peur d'une réaction asmonéenne le hantait toujours. Il ne voyait plus de sécurité que dans la suppression de tous ceux qui tenaient par le sang à l'ancienne maison royale. Il avait cette fois laissé la garde de Mariamme à un certain Soémos en lui donnant les mêmes instructions qu'au malheureux Joseph. Cette fois encore le secret fut trahi, Mariamme reçut son mari avec une hauteur méprisante, Salomé renouvela les mêmes accusations, et Hérode, fou de jalousie, fit envoyer au dernier supplice, après un semblant de jugement, la seule femme qu'il ait aimée avec frénésie. Dès le lendemain de cette exécution, il fut pris de violents remords. Il tomba gravement malade ; puis, apprenant que la mère de Mariamme, Alexandra, escomptant sa mort, intriguait auprès des chefs militaires de Jérusalem, il la fit exécuter par le bourreau [1].

L'histoire d'Hérode fournirait la matière d'une demi-douzaine de tragédies. Sa sœur Salomé s'était remariée avec Kostobar, lieutenant d'Hérode en Idumée. Elle se lassa assez vite de ce second mari et révéla à son frère que Kostobar entretenait secrètement dans une forteresse du pays deux enfants d'un certain Babas, parent éloigné des Asmonéens. Hérode fit mourir Kostobar et les deux fils de Babas. Il était enfin délivré de son cauchemar, il n'y avait plus d'Asmonéens mâles au monde, et, fort de la faveur impériale, à la tête d'une armée de

[1] *Antiq.* XV, VI-VII. — 29-28 av. J. C.

mercenaires qui lui était dévouée[1], il put donner un libre cours à ses idées et à ses rêves d'avenir[2].

C'est à tort qu'on fait de lui un ennemi radical de la religion juive. Hérode comprenait très bien que, s'il y avait un peuple juif dont il était devenu le roi, un peuple vivant et distinct de tous les autres au point que la politique romaine préférait le lui confier au lieu de l'annexer purement et simplement à l'empire, c'est à sa religion que cela était dû. C'est ici que nous nous trouvons amenés à parler de cette politique double qui n'a pas été, ce me semble, suffisamment expliquée. D'une part, on serait tenté de croire qu'Hérode voulait ruiner le judaïsme en reprenant en sous-œuvre, avec plus de savoir-faire, l'entreprise avortée d'Antiochus Épiphane. Il s'entoure d'hellénistes pour en faire ses diplomates et ses secrétaires. Nicolas de Damas brille au premier rang de ses conseillers. C'était un écrivain remarquable, dont nous ne possédons plus que quelques fragments, et Hérode lui demanda des leçons de littérature hellénique. Il construit à Jérusalem un théâtre, un hippodrome, et il institue des jeux qui devaient se célébrer tous les quatre ans. Il fonde au dehors des villes payennes, il élève des temples payens, des *Césaréons*,

[1] La raison de ce dévouement doit être cherchée, ce me semble, dans le fait que les guerres romaines avaient créé toute une catégorie d'hommes sans patrie, c'est-à-dire transplantés au loin par le hasard des évènements, ayant perdu le goût de leur pays natal, ne pouvant vivre que du métier des armes et s'attachant au chef qui les soldait et les nourrissait. Hérode avait dans son armée des Asiates, des Thraces, des Germains et des Gaulois. Auguste lui avait permis d'y incorporer la garde personnelle de Cléopâtre, composée de Gaulois et de Germains dont la reine égyptienne aimait la belle prestance sous les armes (*Antiq.* XVII, VIII, 3 ; *Bell. Jud.* I, XXXIII, 9).

[2] *Antiq.* XV, VII, 9-10.

qu'il orne de riches sculptures et de statues. Il relève de ses ruines la vieille Samarie sous le nom de Sébaste (*Augusta*). Il creuse le port célèbre de Césarée sur la Méditerranée. Rhodes lui doit un temple d'Apollon Pythien, Ascalon des fontaines et des thermes, Antioche des colonnades couvertes le long de sa principale rue, qui furent longtemps admirées. Byblos, Béryte (Beirouth), Tripolis, Ptolémaïs, Damas, même Athènes et Sparte ont leur part de ses largesses architecturales [1]. Quel était donc le but qu'il se flattait d'atteindre?

Il ne peut pas avoir été guidé uniquement, comme on l'a dit, par le désir de plaire à Auguste. L'empereur lui savait gré, par dessus tout, de maintenir la Judée à l'état de satellite dans l'orbite du soleil impérial, et c'était chose faite.

D'un autre côté, à Jérusalem, il n'afficha aucun mauvais vouloir contre la religion juive elle-même. Les Hérodes, qu'on ne s'y trompe pas, étaient dans une certaine mesure des juifs pratiquants. On ne signale parmi eux aucune apostasie. Bien plus, une des plus grandes constructions d'Hérode I fut le temple splendide qu'il substitua au médiocre édifice qu'on avait si péniblement élevé après le retour de la Captivité. L'ampleur des dimensions, la beauté des matériaux, les vastes colonnades longeant les parvis extérieurs en firent un monument des plus imposants. Les précautions les plus minutieuses furent prises pour que la célébration régulière du culte ne fût jamais interrompue pendant les travaux qui durèrent longtemps. Hérode comptait certainement sur cette œuvre grandiose pour acquérir une popularité qu'il désirait toujours et n'obtenait jamais.

[1] Comp. Schürer, *ouv. cité*, I, pp. 318-322.

La seule imprudence qu'il commit, et c'était peut-être bien pour dissiper quelques soupçons commençant à germer chez des Romains qui observaient que ce beau Temple était aussi une forteresse des plus redoutables, — ce fut d'appliquer au-dessus de la porte principale un aigle d'or déployant ses ailes. Cette image animale et romaine offusqua les croyants rigides. Mais à bien d'autres égards Hérode se montra soucieux de ne pas scandaliser inutilement ses sujets. Ses monnaies ne portent pas d'effigie. Il n'élève aucune statue dans la ville sainte. Il prend soin de rassurer les scrupuleux qui craignaient que des trophées impériaux exposés au théâtre ne recouvrissent des représentations humaines. En un mot et bien que par raison politique il ait rabaissé le pontificat pour qu'il n'eût rien à en craindre [1], il ménagea beaucoup les préjugés juifs dans sa capitale. Enfin il déploya un grand zèle pour défendre, là où elles étaient violées ou menacées, les franchises accordées dans les villes de l'empire aux communautés juives qui s'y étaient établies. C'est au point que les Juifs de la Diaspora (ou de la Dispersion) répandaient autour d'eux son éloge et le vantaient comme leur protecteur [2].

On peut ajouter que certainement sous ce règne, où l'ordre matériel fut maintenu d'un bras de fer, le peuple juif dut beaucoup s'enrichir. Il le faut bien pour

[1] *Antiq.* XV, x, 4 ; XVI, ii, 5.

[1] Les Boéthusiens ou famille de Simon, fils du prêtre alexandrin Boëthus qu'Hérode investit du pontificat après avoir épousé sa fille, devaient probablement dans son intention faire contrepoids à la vieille aristocratie sadducéenne. Mais, comme si souvent dans des cas analogues, cette aristocratie nouvelle adopta toutes les idées et les prétentions de l'ancienne.

[2] V. pour la reconstruction du Temple *Ant.* XV, xi; *Bell. Jud.* I, xxi, 1. Pour le reste, Schürer, *ouv. cité*, I, pp. 325-328.

qu'Hérode, qui avait, il est vrai, d'autres ressources, ait pu suffire à ses énormes dépenses. Ce qui achève de le prouver, c'est qu'en l'an 20 il déchargea son peuple d'un tiers de l'impôt et qu'en l'an 14 les deux tiers restants furent de nouveau diminués d'un quart[1].

Une seule explication me paraît de nature à résoudre cette contradiction apparente. Hérode entendait bien conserver le judaïsme où il voyait la force vitale du royaume dont il était le roi et en dehors duquel il n'eût été rien. Mais il désirait l'élargir, lui enlever insensiblement ses aspérités, tout ce qui le rendait insociable en dehors de la Palestine. En même temps il aspirait à se faire connaître dans tout l'empire comme un prince puissant, riche, généreux, capitaine renommé, prêt à assumer le premier rang, si les évènements venaient à ébranler sérieusement le vaste système que l'on s'accordait partout à regarder comme la seule garantie de la paix du monde. Mais en attendant il fallait rester l'ami, le féal d'Auguste, et désarmer à tout prix les soupçons qui pouvaient sourdre dans l'esprit du maître.

Ce règne, malgré les sombres tragédies qui en avaient terni les premières années, eut donc sa période de prospérité éclatante. Mais il finit dans le sang comme il avait commencé.

Hérode épousa dix femmes, successivement ou simultanément. Il en eut neuf enfants, dont sept fils. L'aîné, Antipater, grandissait dans l'exil où il avait relégué sa mère Doris pour épouser Mariamme. Quand celle-ci eut succombé, victime de sa fureur jalouse, il envoya à Rome les trois fils qu'elle lui avait donnés pour qu'ils y reçussent une éducation raffinée. L'un des trois mou-

[1] *Ant.* XV, x, 4 ; XVI, ii, 5.

rut très jeune ; les deux autres, Alexandre et Aristobule, étaient beaux comme leur mère. Toute cette famille asmonéenne parait avoir été très belle. Quand ils revinrent à Jérusalem, préférés à ses autres fils par leur père qui comptait surtout sur eux pour continuer son œuvre, ils furent bientôt les favoris du peuple qui retrouvait en eux les traits héréditaires de cette lignée héroïque dont les malheurs avaient effacé les fautes, ne laissant subsister que les souvenirs glorieux. Cela déplut au roi. Il est à croire que les jeunes gens ne l'aimaient guère et qu'ils nourrissaient des ressentiments invincibles contre celui qu'ils accusaient d'avoir assassiné leurs plus proches parents et leur mère. Il serait trop long de raconter les intrigues et les incidents multiples qui signalèrent cette lutte inégale entre un père soupçonneux, tout puissant, habitué à user des moyens les plus violents, et des fils qui commirent probablement plus d'une juvénile imprudence dans leurs propos et leurs façons d'agir. Ils semblent avoir hérité de leur mère l'orgueil asmonéen qui leur faisait dédaigner les membres de leur famille hérodienne. Auguste lui-même dut intervenir et put s'imaginer qu'il avait réconcilié Hérode et ses deux fils. Mais les rapports se tendirent de nouveau jusqu'à la rupture complète. Hérode crut son pouvoir et sa vie menacés par les fils de Mariamme et finit par les livrer au bourreau. Trois cents de leurs partisans ou présumés tels payèrent aussi de leur tête leur prétendue complicité[1].

Hérode avait dans son dépit rappelé le fils de Doris, Antipater, de l'exil où il se morfondait et l'avait associé au gouvernement, espérant qu'il pourrait faire de lui son successeur. Antipater, plein d'ambition, détestant les

[1] *Ant.* XV, x, 1 ; XVI, i-iv, x-xi.

fils de Mariamme, d'accord avec sa tante Salomé, n'avait pas peu contribué à les noircir dans l'esprit d'Hérode. Il fut à son tour imprudent et victime de la défiance implacable de son père. Le roi était septuagénaire, affaibli, malade. Antipater ne sut pas dissimuler son impatience de régner. Hérode crut avoir des raisons de le soupçonner d'avoir comploté contre sa vie. Une maladie, qui semble avoir affecté surtout les entrailles, le consumait en le torturant. Les bains qu'il était allé prendre aux sources thermales de Callirhoé ne lui faisaient aucun bien. Il eut pourtant encore l'énergie de faire poursuivre et châtier impitoyablement deux rabbins et leurs complices qui, sur le bruit de sa mort prochaine, s'étaient hâtés d'aller briser l'aigle d'or plaqué au-dessus de la porte du Temple. Mais il n'osait faire mourir son fils Antipater sans l'assentiment d'Auguste qu'il craignait, non sans motif, d'indisposer par ces continuelles exécutions de ses propres fils. Ce fut seulement cinq jours avant sa mort qu'il reçut enfin l'autorisation impériale d'agir comme bon lui semblerait. Antipater fut immédiatement étranglé par ordre de son père. Cinq jours après, le vieux tyran n'était plus [1].

Ainsi finit cet homme dont les faiblesses et les crimes ne doivent pas faire perdre de vue la sombre grandeur. L'Iduméen farouche et brutal avait persisté, chez ce

[1] Toute cette histoire des démêlés d'Hérode et de ses fils est d'un intérêt poignant et mériterait une monographie spéciale. Nous avons dû forcément l'abréger beaucoup. Nous n'avons rien dit, par exemple, de la mort de Phéroras, dernier frère d'Hérode, son lieutenant en Pérée, mort dont les suites furent fatales à Antipater, parce qu'Hérode découvrit que son frère et son fils étaient ligués secrètement contre lui. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser du massacre des enfants de Bethléhem dont le premier évangile charge sa mémoire. — V. pour l'histoire d'Antipater et l'incident de l'aigle d'or, Josèphe, *Antiq.* XVII, I-VII ; *Bell. Jud.* I, XXVIII-XXXIII.

parvenu, prodigieusement intelligent, sous le vernis séduisant qu'il avait emprunté à la civilisation. Esclave de ses passions et surtout d'un amour immodéré du pouvoir, égoïste à fond, tourmenté pourtant du désir d'être aimé sans jamais y parvenir, on ne peut pas dire qu'il ait jamais goûté le bonheur. S'il connut l'âpre joie d'avoir surmonté les obstacles effrayants qui s'opposaient à son ambition, son triomphe fut empoisonné par lui-même. Les plus brillants succès ne suffisent pas à rendre un homme heureux, quand il est intérieurement labouré par le soupçon, la défiance et le remords. Il perd ainsi « son âme », c'est-à-dire son cœur, le bonheur d'aimer, la paix intérieure, et quand même il aurait gagné le monde, à quoi la vie lui aura-t-elle servi ?

CHAPITRE XV

ÉTAT DE LA PALESTINE AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST

Hérode en mourant laissait la Palestine dans un état critique. Tant qu'il avait vécu, sa main vigoureuse avait comprimé tous les mouvements insurrectionnels que son origine iduméenne, son despotisme, son judaïsme relâché, ses cruautés envers les derniers Asmonéens, l'orgueil d'un peuple se croyant destiné à gouverner le monde, la haine de Rome, étaient toujours sur le point de faire éclater. Le despote une fois disparu, tous les ferments que refoulait son énergie montèrent à la surface et troublèrent gravement la situation.

L'historien doit se demander ce qui put déterminer Hérode à consacrer par son dernier testament la division de son royaume en trois tronçons. Cette dislocation était certainement contraire au dessein qu'il avait toujours nourri, tant que les circonstances le lui avaient permis. Il avait d'abord projeté de léguer sa couronne au fils aîné de Mariamme, Alexandre ; à défaut de celui-ci, à son frère Aristobule. Lorsqu'il eut fait périr les deux infortunés jeunes gens, il reporta ses espérances sur Antipater. Celui-ci ayant aussi trompé sa confiance toujours facilement alarmée, c'est d'Antipas, second fils de son

autre femme Malthaké la Samaritaine, qu'il fit choix, et ce choix n'était pas très heureux. Antipas, la suite le prouva, était un voluptueux et un indolent. Le fait est que, par un dernier testament, Hérode partagea ses États entre trois de ses fils, et ce fut Archélaüs, frère aîné d'Antipas, qui fut le plus favorisé. Il lui léguait la Judée proprement dite, la Samarie et l'Idumée, avec le titre de roi. Antipas recevait pour sa part la Galilée au nord et la Pérée au-delà du Jourdain. Philippe, fils de Cléopâtre, une autre épouse, était nanti du gouvernement des pays ultra-jordaniques du nord-est, Batanée, Gaulanite, Trachonite, qui se rapprochaient de Damas, peuplés en majorité de payens et ne touchant la région vraiment juive que sur la côte orientale du lac de Génésareth.

La raison de ce revirement du vieux roi doit être cherchée, ce me semble, dans les dispositions d'Auguste qui n'avait pas précisément renoncé à l'amitié politique d'Hérode inféodé à la puissance de Rome, mais qui s'était refroidi dans ses sympathies pour une famille livrée à des dissensions aussi tragiques. Dans une entrevue qu'Hérode eut avec l'empereur à Aquilée lors de ses démêlés avec les fils de Mariamme, Auguste lui avait insinué qu'il ferait peut-être bien de partager son royaume entre ses fils pour prévenir de nouvelles rivalités[1]. Cette suggestion ressemblait fort à une invitation de maître à sujet. N'est-il pas à présumer que, de son point de vue romain, Auguste se défiait de ce royaume populeux, riche, concentré, au bord de cet Orient dont l'état politique était alors le moins stable de tout l'empire ? Agressions des Parthes, fédérations possibles de princes orientaux, tout commandait la vigilance et les

[1] Josèphe, *Antiq.* XVI, IV, 5.

précautions. S'il en est ainsi, et bien des considérations font de cette supposition une haute probabilité, il est à présumer qu'Auguste ne se borna pas à cette suggestion et qu'il y revint avec quelque insistance. Hérode savait très bien que la domination de sa famille sur la Palestine dépendait uniquement de l'appui que lui prêtait Rome. Il lui fallait acheter à tout prix par sa soumission le maintien des Hérodes comme famille souveraine. Dans l'avenir les tronçons pourraient se ressouder, et ce serait toujours un Hérode, probablement celui qui serait roi à Jérusalem, qui régnerait sur l'héritage entier du fondateur de la dynastie. Ce calcul n'était pas chimérique, la suite le montra, puisque pendant quelques années (de 41 à 44 de notre ère), grâce à l'engouement de Claude pour son petit-fils Hérode Agrippa I, le royaume d'Hérode le Grand fut reconstitué intégralement sous le sceptre unique de son descendant.

Quoi qu'il en soit, Archélaüs, Antipas et Philippe, dès que leur père eut fermé les yeux l'an 4 avant notre ère, s'empressèrent de se rendre auprès d'Auguste pour obtenir la ratification du testament paternel, tout en tâchant de s'arrondir aux dépens l'un de l'autre. Auguste ne tint aucun compte de toutes ces intrigues. Il confirma le testament en bloc ; seulement il le modifia en ceci qu'il ne reconnut pas à Archélaüs le titre de roi. Ce détail confirme singulièrement la supposition que nous venons d'émettre. Archélaüs dut se contenter du titre d'*ethnarque*, tandis que ses deux frères étaient de simples *tetrarques*[1].

[1] Un « ethnarque » est un « chef de nation ». Le nom de « tétrarque » est d'origine macédonienne. Il désignait d'abord le chef de quatre divisions administratives ; c'est plus tard qu'il devint une variante du titre de prince, mais avec une signification toujours un peu subalterne (Comp. Démosthène, *Philipp.* III, 26; Plutarque,

L'horrible Salomé, sœur et mauvais génie d'Hérode, la mégère qui avait été l'instigatrice de tous les drames sanglants que nous avons énumérés, eut aussi sa part, trois villes, Jamnia, Azot et Phasaelis, avec un riche douaire et un palais à Ascalon. Elle en jouit pendant quatorze ans. Un dernier fils du roi défunt, qu'il avait eu de la seconde Mariamme, nommé comme lui Hérode et qui avait épousé sa nièce Hérodias, fille du dernier Aristobule, accepta de vivre à Rome en simple particulier richement doté.

Avant de partir pour Rome, Archélaüs n'avait réprimé qu'avec peine une émeute du peuple de Jérusalem qui voulait venger les destructeurs de l'Aigle d'or. En l'absence des trois frères le pays fut en proie à l'anarchie. Le sentiment était très répandu que l'heure était venue de secouer le joug romain. Mais ce mouvement de réaction nationale était désapprouvé par les plus éclairés, pharisiens aussi bien que sadducéens, qui en prévoyaient l'échec fatal. Un procurateur romain, Sabinus, entré dans Jérusalem à la tête d'une légion, s'autorisa du caractère anti-romain de l'agitation pour traiter la cité juive en ville conquise. On en vint aux mains dans les rues. Après un combat acharné Sabinus s'empara du Temple, enleva le trésor qui était redevenu considérable, et s'adjugea à lui-même la modeste somme de 400 talents. Mais tout le pays était en ébullition. Bientôt Sabinus se vit assiéger dans le palais d'Hérode qu'il avait pris pour quartier-général. Un Judas le Galiléen, fils de cet Ézéchias qu'Hé-

Anton. 36). Du reste il est à croire que la population juive n'entendait pas grand'chose à ces distinctions subtiles. Pour elle, celui qui gouvernait avec l'autorité, de fait absolue, dont se prévalaient les souverains de ces petits États était toujours « le roi » (Comp. Matth. XIV, 9 ; Marc VI, 14, 26, 27 etc.).

rode en sa jeunesse avait si prestement fait passer de vie à trépas, tenait la campagne avec une troupe de partisans comme s'il eût voulu renouveler les hauts faits de Judas Maccabée. En Pérée, un nommé Simon, ancien esclave d'Hérode, s'était proclamé roi. Il avait pour compétiteur un ex-berger du nom d'Athronge, dont les prétentions étaient semblables. Certainement le rêve messianique entrait beaucoup dans ces prises d'armes qui préludaient à la grande révolution espérée, mais qui, en attendant, déchaînaient les passions les plus fanatiques et les plus subversives. Quintilius Varus, légat en Syrie, jugea qu'il était grand temps d'intervenir. Il entra en Judée avec deux légions, s'empara de Sepphoris en Galilée (à peu de distance de Nazareth), centre insurrectionnel du Judas nommé ci-dessus, brûla la ville et en vendit les habitants. Puis, il courut délivrer Sabinus. Son approche jeta la terreur dans Jérusalem, où il entra sans coup férir. Il n'eut plus qu'à purger le pays du banditisme. On dit qu'il fit mettre en croix plus de deux mille insurgés. En même temps une députation de notables juifs se rendait auprès d'Auguste pour lui demander de n'accorder le pouvoir à aucun des fils d'Hérode, et de rétablir simplement sous le protectorat romain l'ancienne constitution sacerdotale. C'est toujours la même démarche suivie du même insuccès. Ils se flattaient évidemment d'obtenir ainsi quelque chose de semblable à l'ancien régime perse et égyptien qui, par comparaison, leur paraissait préférable à tout ce que, depuis, ils avaient dû subir. En quoi ils se trompaient d'époque. Ce régime de tolérance indifférente était inséparable de l'insignifiance politique et territoriale de la Judée d'alors. Il ne pouvait convenir à l'empire romain de laisser une position aussi importante entre les mains d'un inconnu, d'un prêtre juif, qui n'eût

pas tardé à devenir un prêtre-roi. La requête n'eut aucun résultat et les trois frères revinrent prendre possession de leurs trois principautés pacifiées, ou plutôt terrorisées par la campagne de Varus [1].

Du trio, c'est Philippe, tétrarque de la Batanée (ancien pays de Basan) et territoires voisins, où l'élément juif n'était important, peut-être prépondérant, qu'en se rapprochant du Jourdain, qui fut le plus tranquille et le plus heureux. Il est vrai que nous savons très peu de choses sur son compte. Il paraît avoir été modeste dans ses ambitions, content du lot qui lui avait été assigné, et la seule imprudence qu'il commit à notre connaissance fut d'épouser sur le tard sa nièce Salomé, fille d'Hérodias, la même qui dansa si bien devant Antipas et dont Jean-Baptiste paya de sa tête le succès chorégraphique. Ce mariage fut infécond. Sur un autre point on reconnaît le prince hérodien. Philippe aima aussi à bâtir. Il fonda deux villes, l'une sur l'emplacement de l'ancienne Panéas, près des sources du Jourdain, qu'on appela « Césarée de Philippe » pour la distinguer des autres Césarées ; l'autre fut « Julias », qu'il nomma ainsi en l'honneur de la fille d'Auguste et qui remplaça un village du nom de Bethsaïda, près de l'endroit où le Jourdain débouche dans le lac de Génézareth [2]. Sur ses monnaies on voit gravées les effigies d'Auguste et de

[1] C'est le même Varus qui devait, quelques années après, périr en Germanie lors du désastre infligé l'an 9 de notre ère par Arminius aux légions romaines dans le Teutoburgerwald.

[2] Ce nom de Bethsaïda revient au sens de « Sécherie de poissons », maison où on les conserve. Il ne faut pas confondre cette Bethsaïda de l'embouchure du Jourdain avec une autre Bethsaïda située sur la rive occidentale du lac, où naquirent, d'après Jean I, 45 ; XII, 21, les apôtres Pierre, André et Philippe.

Tibère, innovation que ni les Asmonéens, ni les autres Hérodes, ni même les procurateurs ne se permirent sur les monnaies frappées en Judée. Pourtant il continua de professer le judaïsme. Sa présence est signalée à Jérusalem lors des grandes fêtes, et il joignit ses protestations à celles qui furent adressées à Tibère pour lui dénoncer les procédés violents et tyranniques de Pilate. Il mourut après 37 ans de tétrarchat en la 20e année du règne de Tibère (de l'an 33 à l'an 34 après J.-C.)[1].

Tout autre fut la destinée de son frère Archélaüs l'ethnarque, qui avait été le plus favorisé des trois, puisqu'il régnait à Jérusalem sur la Judée, la Samarie et l'Idumée. Avec beaucoup moins de talent et d'habileté, il ne songea qu'à imiter son père. Par exemple, il ne laissa pas plus de trois ans en moyenne le même pontife en place. C'était bien la même tactique, tendant à miner le prestige du pontificat. Il s'était épris de la veuve de son frère Alexandre, la cappadocienne Glaphyra qui, après la mort tragique de son premier mari, avait épousé Juba de Mauritanie. Ce second mariage fut dissous promptement par la mort de Juba, et Archélaüs répudia sa première femme pour s'unir à Glaphyra. Celle-ci mourut bientôt après ce troisième mariage qui avait scandalisé les Juifs rigides, parce qu'il était né des enfants du premier lit. Comme son père, il se plut à bâtir, et il se fit construire un superbe palais à Jéricho. Comme lui aussi, il fut despote et cruel. Les confiscations et les supplices ne cessaient pas, et à la fin une députation de Juifs et de Samaritains se rendit à Rome

[1] Jos., *Antiq.* XVII, VIII, 1 ; XVIII, II, 1 ; IV, 6 ; *Bell. Jud.* II, IX, 1. — Philon, *Leg. ad Caïum*, § 38.

pour exposer à l'empereur tout ce qu'il y avait d'intolérable dans le régime qu'ils devaient subir. Nous sommes très mal renseignés sur les griefs qu'ils articulèrent contre leur ethnarque[1]. Il faut pourtant que leurs articulations eussent paru assez graves à Auguste pour qu'il enjoignît à Archélaüs de venir se justifier devant lui. Archélaüs dut obéir, partit pour Rome, et n'en revint pas. L'empereur jugea ses explications insuffisantes et l'exila à Vienne dans les Gaules (l'an 6 de notre ère, 10 ans après la mort d'Hérode I).

L'ethnarchie d'Archélaüs fut annexée à la province de Syrie, toutefois avec un régime à part. Un procurateur impérial devait y représenter l'autorité romaine et souveraine, mais les Juifs étaient libres, moyennant quelques restrictions, de vivre selon leurs propres lois.

Au premier abord, ce changement semblait répondre aux vœux exprimés itérativement devant Pompée, Antoine et Auguste lui-même. Dire aux Juifs qu'ils conservaient leur autonomie sous la protection de Rome suzeraine, c'était en théorie rétablir le régime du temps des Achéménides et des Ptolémées. En fait l'état des choses était beaucoup plus compliqué. Des raisons, inconnues des suzerains d'autrefois, ne permettaient plus au suzerain présent de concéder aux Juifs une véritable autonomie. L'importance politique de la Judée, dans la situation toujours précaire de l'Orient, était passée à l'état d'axiôme dans l'esprit des hommes d'état de l'empire. Le procurateur ne pouvait se passer, sous peine d'im-

[1] Le silence de Josèphe sur la nature précise de leurs accusations donne lieu de soupçonner qu'il s'y mêlait des dénonciations politiques de nature à alarmer l'empereur sur les desseins et les manœuvres de son protégé. *Antiq.* XVII, XIII, 1-5.

puissance, des privilèges constitutifs de la souveraineté réelle. Il devait résider à Césarée, la ville maritime fondée par Hérode, mais il venait à Jérusalem aux grandes fêtes juives pour surveiller les nombreux pèlerins qui s'y donnaient rendez-vous. Il avait sous ses ordres cinq cohortes, une *ala* ou corps de cavalerie; de plus, quelques levées tirées du pays. En cas de besoin, les légions de Syrie devaient renforcer cette petite armée d'occupation se montant à trois ou quatre mille hommes. Une des cohortes tenait garnison à Jérusalem. Le procurateur laissait aux tribunaux indigènes l'exercice de la justice ordinaire, mais il se réservait le *jus* ou *potestas gladii*, le droit du glaive, c'est-à-dire qu'il pouvait condamner à mort et que les sentences capitales rendues par les tribunaux indigènes ne pouvaient être exécutées qu'avec son autorisation. S'il en eût été autrement, l'esprit de parti eût indéfiniment multiplié les condamnations à mort des partisans de la domination romaine. De plus, le procurateur levait l'impôt de l'empire, c'est-à-dire le tribut qui devait rentrer dans la caisse impériale. En fin de compte, le procurateur avait à sa disposition la force militaire, le droit de vie et de mort et l'administration financière. C'était donc un véritable prince, dont l'arbitraire était seulement limité par ses instructions. Celles-ci lui enjoignaient de ménager les susceptibilités d'un peuple bizarre, très attaché à ses us et coutumes, et qu'il fallait laisser tranquillement vivoter à sa guise, tant que rien ne surgissait qui fût de nature à ébranler l'autorité romaine.

Si, de part et d'autre, il y avait eu sympathie et conformité d'esprit, cet état de choses eût pu passer pour très supportable. Le malheur est que des deux côtés on se méprisait et on se haïssait. Pour un Juif fidèle, le

magistrat romain était un impur, un idolâtre ridicule, si même il n'était pas un agent de la puissance satanique. Pour un magistrat romain, les Juifs étaient un peuple absurde, séparé par un odieux fanatisme de tout le reste du genre humain. De là d'inévitables conflits. Les Hérodes étaient des despotes, des tyrans, très infidèles à la sainte Loi. Mais enfin ils connaissaient de près le judaïsme, ils le professaient, même quand leurs passions personnelles ou leurs intérêts politiques les poussaient à scandaliser leurs sujets. Ils savaient ce qu'ils faisaient, jusqu'où ils pouvaient aller, et ne froissaient pas sans s'en douter les croyances populaires. Il en était tout autrement des procurateurs. Ceux-ci arrivaient de Rome tout remplis des idées romaines, habitués à la malléabilité religieuse des populations polythéistes, n'ayant aucun soupçon des susceptilités et des résistances que soulèveraient des mesures en contradiction flagrante avec les préjugés de leurs administrés.

Ce n'est pas qu'on n'eût pris à Rome des précautions pour éviter les conflits inutiles. On connaissait l'antipathie des Juifs au sujet des images peintes ou taillées. Les cohortes, avant d'entrer à Jérusalem, déposaient les enseignes ornées du portrait de l'empereur. Vitellius, quand il marcha contre le roi arabe Aretas, fit faire un détour à ses troupes, afin de ne pas froisser le sentiment juif. Pilate, qui voulut se dispenser de cette précaution, dut céder. Les Juifs furent dispensés de participer à ce culte de l'empereur qui devait bientôt aboutir à la déification du prince régnant. Seulement on devait célébrer au Temple un sacrifice quotidien « pour l'empereur et le peuple romain ». Mais un détail, qu'il était impossible d'éviter, choquait beaucoup les Juifs scrupuleux. La monnaie impériale portait l'effigie de l'empereur, et on

ne pouvait se dispenser de la recevoir, de la toucher. D'autres causes de mécontentement allaient surgir.

Dès que l'ethnarchie d'Archélaüs eut été incorporée à l'empire, Quirinius, légat en Syrie, fit procéder à un recensement de la nouvelle province[1]. Les recensements avaient mauvais renom chez les Juifs, comme dans tout l'Orient. Mais cette répulsion chez eux datait de loin. L'opération semblait condamnée par les Livres saints[2]; de plus, cette fois, c'était le signe patent et douloureux de la domination étrangère. Judas, le chef de bandes qui avait échappé à Varus, rentra en Galilée et, de concert avec un pharisien nommé Sadoc, provoqua un soulèvement qui remplit la Palestine de troubles et de violences. Le pontife sadducéen Joazar employa toute son influence pour empêcher l'insurrection de devenir générale. L'aristocratie sadducéenne savait parfaitement qu'elle ne pouvait aboutir. Les pharisiens en majorité demeurèrent tranquilles[3]. Les soldats de Quirinius leur donnèrent promptement raison.

Cinq procurateurs se succédèrent en Judée jusqu'à et y compris Ponce Pilate : 1° Coponius, de l'an 6 à l'an 9; 2° Marcus Ambivius, de 9 à 12 ; 3° Annius Rufus, de 12 à 15 (ces premières dates ne peuvent être données qu'approximativement); 4° Valerius Gratus, de 15 à 26 ; 5° Pontius

[1] Le recensement de Quirinius est fixé par Josèphe à l'an 37 de l'ère d'Actium (*Ant.* XVIII, II, 1). Cette ère commence le 2 septembre de l'an de Rome 723 (31 ans avant notre ère). Le recensement de Quirinius s'opéra donc dans l'automne de l'an de Rome 759-760, 5 à 6 ans après la première année convenue de l'ère chrétienne (an de Rome 754).

[2] II Sam. XXIV, 1 ; I Chron. XXI, 1.

[3] C'est depuis lors surtout qu'on voit se former et peu à peu grandir ce parti des zélotes qui se détache aussi bien du pharisaïsme résigné que du sadducéisme prudent. Les fils du Judas en question comptent parmi les excitateurs de la grande insurrection de l'an 66.

Pilatus, de 26 à 36. On peut observer que les procuratures les plus longues, celles de Gratus et de Pilate, appartiennent au règne de Tibère. Cet empereur avait pour maxime qu'il en était des administrateurs envoyés dans les provinces comme des mouches sur le corps d'un blessé : quand elles sont une fois repues, elles sont moins avides, il vaut donc mieux les laisser en place, puisque de nouvelles mouches, arrivant plus voraces, achèveraient le patient[1].

D'après Josèphe et Philon[2], Ponce Pilate était un homme hautain, entier dans ses volontés, méprisant les Juifs, mais craignant les complications que pouvait amener une opiniâtreté dépourvue de raisons suffisantes. C'est bien ainsi que l'histoire évangélique nous le représente. Philon assure[3] que son envoi en Judée avait été décidé par l'influence de Séjan, qui détestait les Juifs. Il débuta par une faute. Froissé dans ses sentiments romains de ce que Jérusalem était fermée aux enseignes militaires portant l'image impériale, il en introduisit pendant la nuit. Aussitôt une masse compacte de Juifs courut à Césarée pour le supplier de les retirer. Ils persistèrent pendant six jours dans leur attitude suppliante, et Pilate à la fin les fit cerner par ses soldats, le glaive à la main. La multitude tendit le cou, déclarant qu'elle mourrait plutôt que de céder sur un point aussi essentiel de sa foi religieuse. Pilate n'osa donner l'ordre du massacre et fit enlever les éten-

[1] Josèphe, *Antiq.* XVIII, VI, 5. C'est ce que tend à confirmer un passage de Suétone où Tibère, en termes à peine moins cyniques, remontrait à des administrateurs trop cupides qu'il est d'un bon berger de tondre son troupeau, non de l'écorcher. *Tiber.*, 32.

[2] *Antiq.* XVIII, III, 1 ; *Bell. Jud.* II, IX, 2-3. — *Leg. ad Caïum*, § 38.

[3] *Ibid.* § 24.

dards. La reculade était sensée et de bonne politique. Mais il eût mieux valu ne pas avoir à la faire[1].

Il fut moins traitable dans une autre occasion. Il s'agissait de construire un aqueduc à Jérusalem, et Pilate y appliquait l'or du Temple. Malgré l'utilité de l'entreprise Pilate fut comme assiégé dans Jérusalem par les Juifs courroucés. Ses soldats, mêlés sous un déguisement à la foule, la dispersèrent à coups de gourdin. Une autre fois, il exposa dans le palais d'Hérode où il résidait des boucliers d'honneur, consacrés aux dieux, sur lesquels se détachait le nom de l'empereur en lettres d'or. Nouvel émoi, et l'aristocratie juive, c'est-à-dire les sadducéens, appuyés en cette circonstance par les fils d'Hérode, se plaignit à l'empereur. Tibère, avec sa finesse habituelle, comprit mieux la situation que son procurateur et ordonna de reporter les boucliers à Césarée[2]. Nous ne savons rien des motifs du massacre des Galiléens dont il est question Luc XIII, 1-2, mais on relève à la charge de Pilate l'exécution sans motifs sérieux d'un grand nombre de Samaritains notables qu'il fit mourir, parce que, séduits par les promesses de quelque fou, ils s'étaient attroupés sur le mont Garizim pour voir exhumer les vases sacrés qui, d'après une légende, étaient enterrés dans la montagne depuis les jours de Josué. Ce rassemblement n'avait ni couleur ni intention politiques. Il effraya Pilate qui voyait partout des commencements d'insurrection. Les plaintes furent si vives que Vitellius, légat en Syrie, lui ordonna de se rendre à Rome pour se justifier (l'an 36 de notre ère). Tibère le destitua et le remplaça[3]. On ne sait pas bien

[1] *Antiq.* XVIII, *ibid ; Bell. Jud. ibid.*
[2] Philon, *Leg. ad Caïum*, § 38.
[3] *Antiq.* XVIII, IV.

ce qu'il devint depuis sa destitution. C'est une légende sans valeur qui le fait mourir chrétien, dévoré de remords. Au dire d'Eusèbe, qui prétend avoir trouvé ce renseignement chez des écrivains grecs, il aurait mis fin volontairement à ses jours[1].

Reste Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Pérée, et dont Jésus de Nazareth fut le sujet.

Antipas ressemblait à son père par ses défauts, il n'en avait ni les talents, ni l'énergie. Il était rusé, sournois, amateur du luxe et des plaisirs. Il rebâtit Sepphoris, rasée par Varus, et en fit une forteresse destinée à contenir un peuple assez turbulent. Il éleva une autre forteresse en Pérée pour imposer aux Arabes, et dans la même intention il épousa une fille du roi arabe Aretas, qui régnait à Petra. Il se construisit une capitale sur la rive occidentale du lac et la nomma Tibériade pour faire sa cour à Tibère. Cette ville fut en majorité peuplée de payens. Les Juifs scrupuleux refusèrent en effet de s'y établir, parce qu'elle s'élevait sur l'emplacement d'un ancien cimetière et que le contact d'ossements de morts communiquait la souillure. Le palais qu'il habitait se faisait remarquer par sa somptuosité et scandalisait ses sujets parce qu'on y voyait beaucoup d'animaux sculptés en marbre. Pourtant Antipas ne songeait pas à abjurer le judaïsme. Comme son père, il en faisait profession. Il est bien à croire que, depuis la déposition de son frère Archélaüs, il rêva le trône de Judée. Il aurait aimé à se faire accepter des Juifs comme un défenseur principal, et c'est pourquoi nous le voyons se joindre aux accusateurs de Pilate. Mais chez lui les calculs de la politique étaient traversés par ses faiblesses morales. A

[1] *Hist. Eccl.* II, 7.

Rome il s'était épris de sa belle-sœur Hérodias, fille d'Aristobule, qui avait épousé son oncle Hérode, celui qui vivait à Rome en simple particulier. Hérodias était ambitieuse, voulait régner, et elle quitta son mari pour rejoindre son amant en Galilée. Antipas dut, pour lui plaire, répudier sa première femme, fille d'Aretas. Celui-ci se tint pour outragé dans la personne de sa fille, la guerre éclata entre les deux princes, et Antipas fut honteusement battu. Il fallut que Vitellius se mît en marche avec ses légions pour écarter de la Palestine et de la Syrie une invasion qui menaçait[1].

Nous ne savons pas grand'chose de plus du règne d'Antipas, si ce n'est qu'on le voit se mêler aux côtés de Vitellius à des négociations compliquées avec les chefs parthes. Il finit par perdre à son tour sa tétrarchie. Caligula avait donné au neveu d'Antipas, Hérode Agrippa, fils d'Aristobule, la tétrarchie de Philippe avec le titre de roi[2]. Hérodias ne put supporter l'infériorité à

[1] Josèphe, *Ant.* XVIII, ii, 1, 3 ; iv, 4-5 ; v, 1-3 ; vii, 1-2 ; *Bell. Jud.* II, ix, 1-6.

[2] Cet Hérode Agrippa I est celui dont il est question au livre des Actes des apôtres, XII, 1-4 ; 20-23. Après avoir mené une vie d'aventurier, encouru la disgrâce de Tibère, subi un emprisonnement rigoureux, il réussit à capter la bienveillance de Caligula et lui dut de régner sur la Palestine entière comme son grand père Hérode I. Assagi par l'épreuve, il fut le seul des Hérodes qui jouit d'une vraie popularité. On se rappelait qu'il descendait de l'infortunée Mariamme, dont il était le petit-fils par son père.

Beaucoup plus que les autres Hérodes, il se montra soucieux de plaire au peuple juif par son zèle religieux. Il professait et pratiquait le pharisaïsme. Il mourut l'an 44, en pleine possession de la faveur populaire, mais déjà suspect à Rome. C'est lui qui convoqua un congrès de princes orientaux qui se réunit à Tibériade sous sa présidence (pourquoi faire ?). Cette réunion éveilla les soupçons du gouverneur impérial de la Syrie, et le congrès fut obligé de se dissoudre (*Antiq.* XVIII, vi ; XIX, viii, 1 ; *Bell. Jud.* II, ix, 5-6, xi, 5.

laquelle cette décision de l'empereur les condamnait, elle et son mari, vis à vis d'un neveu qu'ils avaient dédaigné et traité sans générosité quand il était pauvre. Elle poussa donc Antipas à solliciter la même faveur, et il partit pour Rome avec elle dans l'espoir de l'obtenir. Mais un émissaire d'Hérode Agrippa l'accusa d'avoir été l'un des favoris de Séjan que Caligula avait en horreur, d'avoir trahi l'empire dans ses négociations avec les Parthes et de faire en secret de grands amas d'armes. C'est là que nous constatons encore une fois un symptôme de cette idée dynastique, héréditaire chez les Hérodes et sur laquelle Josèphe garde le plus profond silence. Caligula tint ces accusations pour très sérieuses, déposa Antipas et l'envoya finir ses jours à Lyon (39 ap. J.-C.).

Nous voilà donc arrivés au moment où le cadre historique de la première prédication de l'Évangile est achevé. Nous l'avons même dépassé de quelques années.

L'essentiel est de se rappeler que, sous la procurature de Ponce Pilate, de l'an 26 à l'an 36 de l'ère vulgaire (nous tâcherons ci-après de mieux préciser), au moment où Jésus de Nazareth parut sur la scène de l'histoire et se mit à prêcher l'Évangile, le royaume d'Hérode le Grand était scindé en trois tronçons : 1° la tétrarchie de son fils Philippe au nord-est, touchant au sud-ouest le lac de Génésareth ; 2° la tétrarchie de son autre fils Hérode Antipas comprenant la Galilée (nord de la Palestine cis-jordanique) et la Pérée transjordanique ; 3° l'ancienne ethnarchie de son autre fils Archélaüs, comprenant la Samarie au nord, l'Idumée au sud et au centre la Judée proprement dite (le royaume de Juda

d'autrefois) avec sa capitale Jérusalem. Cette ethnarchie d'Archélaüs était depuis l'an 6 de notre ère administrée par des procurateurs romains nommés directement par l'empereur, mais relevant du gouverneur de Syrie.

A bien des indices on peut s'apercevoir que le peuple juif dans toutes ses provinces était dans un état religieux et moral très critique. La fermentation religieuse était grande. Avec la direction que lui imprimait l'attente messianique, il est facile de comprendre qu'il éclatât de temps à autre des insurrections que l'autorité romaine comprimait énergiquement. Toutefois ce serait une erreur de penser que la majorité des Juifs fût déjà disposée à prendre les armes, bien que le mécontentement politique fût à peu près général. En haut, la noblesse sadducéenne, trop rompue aux affaires politiques pour ignorer combien ces tentatives insensées étaient d'avance frappées d'impuissance, craignant de perdre ce qui lui restait de ses privilèges si les forcenés, qui la détestaient, parvenaient à leurs fins, trop sceptique en fait de messianisme pour croire à l'intervention de la Toute-Puissance divine, décourageait, désavouait, comprimait les agitateurs et ceux qui eussent été tentés de les suivre. Au milieu, dans la classe moyenne et aisée, le pharisaïsme persistait encore généralement dans sa doctrine de la passivité résignée, en attendant le grand jour, qu'il n'appartenait pas à l'homme de devancer, mais que tout vrai fidèle espérait et croyait proche. Ce n'était pas l'indifférence religieuse qui déterminait cette soumission, au fond impatiente et provoquant indirectement les révoltes ; mais il y avait dans les rangs des pharisiens une certaine indifférence politique, engendrée par les déceptions successives, quelque chose comme l'indifférence de nos catholiques-ultra

pour les régimes qui se succèdent chez nous et qu'ils ne mesurent qu'au degré des avantages qu'ils peuvent procurer à l'Église. Asmonéens, Hérodes, Procurateurs, tous s'étaient montrés, les uns après les autres, hostiles à ce légalisme rigoureux qui, pour les pharisiens, était la question vitale. Tout ce qu'ils demandaient au pouvoir politique, c'était le respect de leur Loi.

On se concentrait donc dans cette classe moyenne sur les discussions et les questions religieuses, puisqu'aussi bien il était impossible de changer l'ordre de choses imposé par les évènements. Les écoles rabbiniques ne cessaient sous tous les régimes de continuer leur travail acharné d'interprétation, d'élucidation et d'application des textes sacrés. On eût dit que ce qui se passait au-dessus de leurs têtes dans la sphère politique était pour les docteurs et leurs disciples sans aucun intérêt. Tous ces régimes étaient passagers, tous ne pouvaient avoir qu'un temps, l'homme « craignant Dieu » avait bien d'autres préoccupations, et, par exemple, la question de savoir si tel acte était licite ou interdit le jour du sabbat primait en importance les évènements les plus graves de l'ordre politique.

Le petit peuple, la majorité de fait, était travaillé par les tendances les plus diverses, antipathique à ces pouvoirs étrangers, iduméens ou romains, dont le despotisme autoritaire blessait la fierté nationale ; trouvant le pharisaïsme bien lourd, bien exigeant, mais admirant les pharisiens ; n'aimant guère les sadducéens, leur morgue, leur dureté, mais n'osant pas renoncer à sa vénération séculaire du haut clergé de Jérusalem ; caressant avec passion le rêve messianique, mais comprenant mal pourquoi sa réalisation se faisait attendre si longtemps et se laissant aller, çà et là, aux entraî-

nements provoqués par des fanatiques ou des charlatans.

Ajoutons enfin une quatrième catégorie qui, en présence de cette agitation à vide et de ce désarroi des esprits, se prenait à douter, se décourageait, ne songeait plus qu'à tirer de la situation le parti qui lui semblait le plus avantageux, se relâchait complètement dans l'observation de la Loi, vendait ses services à l'étranger, à l'impur, se souillait dans ce commerce illicite, et se voyait l'objet des mépris et de la haine de ceux qui avaient à cœur de rester fidèles.

En somme, et malgré le bien-être matériel résultant d'une paix mal assise, mais prolongée, dans un pays productif où les besoins sont modérés et vite satisfaits, ce qui dominait, c'était un grand malaise moral, composé d'impatiences difficiles à contenir, de soumissions pénibles, d'inquiétudes de l'avenir immédiat, de croyances ardentes battues en brèche par des évidences irritantes, d'abdications individuelles assez nombreuses pour faire une classe à part, enfin d'humeur aigrie par le contraste permanent des prétentions et de la réalité.

C'est de cet état de crise que devait sortir le plus beau chant d'espoir en Dieu, d'amour universel et de pureté morale dont notre terre ait jamais retenti.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Table généalogique des Asmonéens ou Maccabées

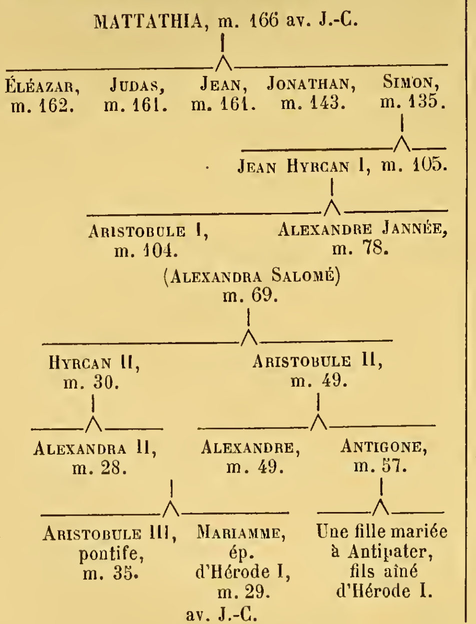
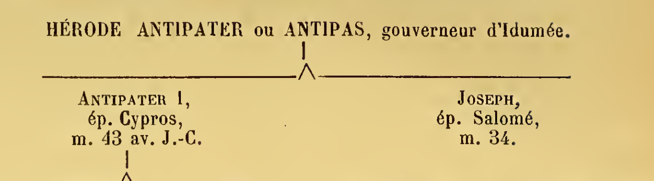


Table généalogique des Hérodes



[1] Salomé II épousa successivement son oncle Joseph, m. 34 av. J.-C.; Kostobar, gouverneur d'Idumée, m. 25; Alexas. — Du second mariage naquit Bérénice I, ép. d'Aristobule, fils d'Hérode I et de Mariamme I.

N. B. — Ces deux listes indiquent seulement la filiation des personnages des deux familles qui ont eu un rôle historique.

DEUXIÈME PARTIE

LES SOURCES DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

CHAPITRE I

LA RÉALITÉ HISTORIQUE DE LA PERSONNE DE JÉSUS

L'histoire « évangélique » est à proprement parler l'histoire de Jésus en tant que prédicateur ou annonciateur de l'Évangile. On la distingue ainsi de l'histoire « apostolique » ou de la propagation de cet Évangile par le ministère des apôtres, et de l'histoire « ecclésiastique » embrassant les destinées de l'Église chrétienne que l'on considère comme fondée et organisée par eux. Nous abordons ici le domaine de l'histoire évangélique ou de l'histoire de Jésus ; il importe d'en connaître les sources et d'en apprécier la valeur. Une question préalable pourtant s'impose à nous.

Il peut sembler étrange de commencer l'histoire d'un personnage quelconque en se demandant s'il a réellement existé. Ce n'en n'est pas moins par là qu'il faut débuter quand il s'agit de Jésus de Nazareth. Non que les théories qui le font rentrer dans la catégorie du mythe ou de la pure légende rencontrent aujourd'hui la faveur dont elles ont joui dans certains milieux il y a

cinquante ou soixante ans. Mais la question n'est pas tellement résolue pour tout le monde qu'il ne soit encore nécessaire de la traiter brièvement.

Le mythe, c'est-à-dire la condensation de faits permanents ou d'idées générales, résumés dans un évènement momentané qui s'est accompli une fois pour toutes, est une forme naturelle de la pensée humaine prise à une période encore peu avancée du développement de l'esprit humain. Il a pour suppositions l'ignorance, la naïveté, une poésie rudimentaire à la fois et puissante ; pourtant il décèle déjà le besoin de donner une expression à des expériences, à des sentiments, à des aspirations, dépassant le terre-à-terre de la vie purement sensuelle. Sous sa forme absolue et dans chacune des régions où il s'élabore, il remonte à la haute antiquité de la race ou du peuple qui l'a vu naître. Ce sont des penseurs-poètes anonymes qui l'ont créé d'accord avec l'état d'esprit contemporain. Les âges de réflexion et de critique sont réfractaires à sa formation. L'homme adulte ne peut plus croire aux contes charmants qui ravissaient son enfance et ne sait plus même en inventer d'autres offrant le même attrait. Mais on a été bien vite quand on a prétendu qu'au temps et dans le pays où Jésus doit avoir vécu, la faculté mythologique ou la disposition d'esprit qui engendre les mythes était depuis longtemps épuisée. Il faut se garder ici d'un jugement trop absolu. On est surpris, au contraire, de voir cette faculté se prolonger dans des périodes auxquelles on serait tenté de la croire étrangère. Notre moyen-âge créa de toutes pièces de véritables mythes, par exemple le « Juif errant » et la « papesse Jeanne ». La dogmatique orthodoxe est encore selon nous très mythique, aux chapitres surtout de la divinité du Christ, de la chute

et de la rédemption. La limite entre la légende et le mythe est indécise. On peut observer que, si le mythe indépendant de toute histoire se fait de plus en plus rare, il s'attache encore très aisément à la biographie traditionnelle de personnalités très réelles. Il y a des éléments mythiques dans les traditions populaires relatives à Jeanne d'Arc, à Frédéric Barberousse, à Napoléon I lui-même. Je suis persuadé qu'on peut en signaler aussi dans la vie de Jésus. On voudra bien reconnaître toutefois que, si cette opinion est fondée, elle est tout le contraire d'un argument contre son existence réelle. Mais comme la distinction anticipée entre les éléments mythiques de l'histoire évangélique et son contenu positif pourrait sembler arbitraire, il sera bon de peser les considérations qui mettent hors de doute la réalité de la personne de Jésus et les grandes lignes de son histoire traditionnelle.

Cette histoire nous a été transmise à peu près exclusivement par les livres qui portent le nom d'*évangiles*. Or nous aurons lieu de constater plus d'une fois que les narrateurs sont très inférieurs à celui dont ils nous retracent les enseignements et la destinée. Souvent ils le comprennent mal, défigurent sa véritable pensée ou dénaturent des réalités sous-jacentes [1]. Qu'ils soient les auteurs directs de ces fautes contre l'exactitude historique ou qu'il faille en accuser la tradition qu'ils ont recueillie, il reste toujours que ces bévues sont inconcevables dans l'hypothèse du mythe où les personnages parlent et agissent d'une manière absolument adéquate à la portée d'esprit de ceux qui les tirent de leur propre fond. Un romancier ne peut pas prêter aux êtres qu'il crée un idéal supérieur à celui qu'il est capable de con-

[1] Par ex., Matth. XII, 40 ; Marc XI, 12-14, 20-21.

cevoir lui-même[1]. Ramené à ce point de vue, l'argument de Rousseau conserve sa valeur. « Ce n'est pas « ainsi qu'on invente, et l'inventeur d'une pareille his- « toire en serait plus étonnant que le héros. »

Il est très possible que, la croyance en Jésus de Nazareth comme Messie d'Israël une fois formée, les traditions qui le concernent aient ajouté à la réalité historique plus d'un trait suggéré par des réminiscences de l'Ancien Testament et par les doctrines messianiques du temps. Celles-ci appliquaient au Messie attendu de nombreux passages du livre sacré que l'on croyait à tort ou à raison destinés à le préfigurer. C'est là, on s'en souvient peut-être, la substance de l'explication mythique à laquelle le Dr Strauss attacha son nom. Mais la question n'est que déplacée. On doit se demander en effet comment on a pu prendre pour le Messie un personnage aussi peu conforme que le Nazaréen des évangiles aux attentes chimériques et fantastiques dont le futur lieutenant de Dieu était l'objet dans les croyances juives. Si on l'avait inventé, on l'eût évidemment revêtu de tous les caractères attribués à celui qui devait délivrer le peuple juif et le faire régner sur toute la terre. Cela est si certain qu'on n'a pas manqué de reporter sur son second avènement tout ce qui, dans les attentes messianiques, avait manqué au premier. La transformation de Jésus en Messie revenant après sa mort glorieux et tout-

[1] Cette observation s'applique surtout aux trois premiers évangiles (les synoptiques). Le 4me évangéliste a refondu l'histoire évangélique en la pliant selon la manière alexandrine à une théorie spéculative qui lui était chère. C'est un idéaliste, ce n'est pas un mythographe. Son récit suppose l'existence antérieure de la tradition synoptique. Du reste, même à son point de vue spécial, il n'a pas non plus saisi toujours la pensée vraie de Jésus, par ex. Jean II, 21.

puissant sur les nuées du ciel a pour supposition nécessaire des évènements et des faits ayant déterminé antérieurement son élévation à la dignité messianique. Or la tradition évangélique nous permet de nous rendre compte d'une proclamation que ne dictèrent « ni la chair ni le sang ». Elle suppose donc une réalité objective et les traits généraux qu'elle dessine doivent être historiques. En d'autres termes, si Jésus a été proclamé Messie par les siens, bien que, d'après les renseignements transmis par eux sur sa personne et sa carrière, il ressemblât si peu au fondé de pouvoirs divins attendu par son peuple, c'est un problème qu'il faut tâcher de résoudre. Mais on conviendra que, dans les termes où il se pose, il implique la réalité historique de la donnée sans laquelle il ne se poserait même pas.

On a quelquefois conclu trop aisément de l'existence de l'Église chrétienne à celle de son fondateur. Il n'est nullement certain que Jésus ait voulu constituer une Église. Nous le verrons bien par la suite. Cette manière d'argumenter serait une pétition de principe. L'Église chrétienne s'est constituée, il est vrai, sur la base de la foi en Jésus comme Messie, mais la question est précisément de savoir si cette foi avait ou non un objet historique et réel. Si l'on pouvait expliquer la genèse de cette foi en dehors de l'affirmative, l'existence de l'Église ne prouverait rien en faveur de celle de son fondateur prétendu. Les associations des initiés d'Éleusis ou de Mithra démontrent-elles la réalité des évènements et des êtres mythiques où ces sociétés mystérieuses voyaient la garantie de leurs doctrines particulières ? Mais ici encore c'est la trop grande généralité de l'argument qui en fait la faiblesse. En le restreignant, c'est-à-dire en le ramenant à des traits

moins vagues, à des faits précis, on lui confère une force à laquelle il est difficile de résister.

L'histoire, comme tout au monde, a sa logique interne. Lorsqu'on étudie les documents remontant à la période de formation de l'Église, on voit s'aligner une série d'écrits dont la composition serait entièrement inimaginable s'ils n'avaient été précédés par une réalité historique, semblable, tout au moins dans ses lignes générales, à celle qui nous est décrite par les narrateurs évangéliques. Prenons, par exemple, les Épîtres de l'apôtre Paul. Il en est au moins cinq dont l'authenticité est démontrée par toutes les raisons qui peuvent plaider en faveur d'un écrit quelconque : style fortement individuel, situation très caractérisée qu'on n'a plus revue depuis, étroites coïncidences avec les besoins, les particularités, les difficultés, les bizarreries même de cette situation, questions locales et personnelles discutées avec animation, coin d'un génie très original, hardiment novateur, pourtant très dominé encore par le passé dont il entend secouer le joug. Ajoutons ceci qui, dans l'espèce, a son importance. Paul a ses raisons pour ne pas s'étendre sur la vie de Jésus antérieurement à la Passion. Cela posé, comment se soustraire à l'évidence que Paul, venu au christianisme très peu d'années après la mort de Jésus, a la certitude absolue de parler de Jésus comme d'un être qui a très réellement vécu, qui a enseigné une doctrine très élevée, qui a été méconnu, persécuté, crucifié, en laissant le souvenir d'une vie très sainte ? Il confirme non moins nettement, ce que nous savions déjà, que de son vivant Jésus avait réuni un groupe de disciples intimes, témoins de sa vie, de sa mort, et qui, de plus, étaient convaincus comme Paul que le Crucifié était sorti vivant du tombeau où le fana-

tisme aveugle de ses adversaires l'avait fait descendre. Cette croyance à la résurrection d'un vrai mort est sans doute éminemment discutable. Mais ce qui ne l'est pas, c'est que, pour être tenu pour un ressuscité, il faut avoir été mort ou avoir passé pour mort, et dans les deux cas il faut avoir vécu. Si l'on croit à cette résurrection, un surplus d'information est inutile. Si l'on n'y croit pas, la conclusion n'en est pas moins la même. Il n'y a que ceux dont ils savent qu'ils ont vécu que leurs contemporains puissent croire ressuscités.

On pourrait fonder un argument du même genre sur le livre de l'Apocalypse écrit peu de temps avant la destruction du Temple de Jérusalem l'an 70 de notre ère, trente-quatre ans environ après la mort de Jésus[1]. Là l'exaltation de la personne de Jésus est accomplie. Il va

[1] Je ne saurais partager l'opinion de quelques critiques de nos jours d'après laquelle l'Apocalypse résulterait de la combinaison d'une apocalypse purement juive, antérieure de très peu à la destruction du Temple l'an 70, et d'une apocalypse chrétienne qui y aurait été ajoutée une vingtaine d'années plus tard sous Domitien. Cette seconde apocalypse aurait certainement contenu tout au moins une allusion à la ruine de cet édifice dont la conservation est supposée XI, 1-2. L'apocalyptique était un genre essentiellement juif de littérature religieuse. Les apocalypses chrétiennes se sont toujours greffées sur ce tronc juif antérieur lui-même à l'Évangile. Par conséquent les éléments juifs de l'Apocalypse du N. Testament ne prouvent nullement qu'elle soit née de l'amalgame supposé. Ce qui me paraît beaucoup plus admissible, c'est que l'auteur, Juif converti, avait, avant de composer le livre actuel, son système apocalyptique avec des cadres tout tracés et qu'il y a introduit par la suite ses additions et ses retouches chrétiennes lors de la crise déterminée par la persécution néronienne et les commencements de la guerre juive. Le passage X, 9-11, paraît bien indiquer cette genèse du livre. Mais rien dans le cours de l'ouvrage ne suppose un état de choses postérieur aux premiers mois qui suivirent la mort de Néron.

revenir tout-puissant, invincible, destructeur de l'empire, de toutes les forces sataniques et de Satan lui-même. Mais cette exaltation de l'Agneau immolé (V, 6), devenu le Lion de Juda (V, 5), exige que l'Agneau ou la vie humaine, humble, pacifique, de l'auguste victime ait précédé, elle et sa réalité, la transfiguration dont elle est l'objet.

On peut renforcer encore cet ordre de considérations en se reportant aux faits avérés qui font partie de l'histoire primordiale du christianisme. En histoire, la meilleure méthode pour déterminer la nature réelle d'un fait obscur consiste à comparer un antécédent connu de ce fait à ce qui en a été le conséquent également vérifiable. On voit alors ce qu'a dû être le fait intermédiaire pour qu'il ait pu servir de transition naturelle de l'antécédent au conséquent. Appliquons ce procédé à ce que nous savons de l'état religieux du peuple juif au moment où commence l'histoire évangélique ; puis, à ce qui caractérise la première chrétienté pendant la période dite apostolique. Au point de départ la piété du peuple juif se résume dans le zèle pour la Loi et sa stricte observation. Qu'arrive-t-il dans la petite société chrétienne très peu de temps après la mort de Jésus ? Un conflit très grave la divise. Parmi les disciples du Christ de Nazareth, les uns croient qu'il faut de toute nécessité continuer d'observer scrupuleusement la Loi de Moïse et ses innombrables prescriptions sacerdotales, rituelles, alimentaires etc., sous peine de n'avoir aucune part au salut ; les autres prétendent que cette Loi est périmée, abolie, et même qu'en continuant de l'observer, on crucifie le Christ une seconde fois. Comment s'expliquer cette divergence sur un point aussi capital, si peu d'années après la mort du Maître dont les uns et

les autres se réclament? Si Jésus a positivement et nettement enseigné que la Loi juive est devenue caduque, sans valeur aucune, serait-il possible que ses disciples, et parmi eux les plus intimes, se montrassent à ce point oublieux d'un enseignement aussi précis et aussi important? Et s'il a enseigné clairement, indubitablement, que l'autorité de cette Loi est permanente, éternelle, inébranlable, comment concevoir qu'une autre partie de ces mêmes disciples osent se couvrir de son nom pour affirmer le contraire? Il n'y a qu'une solution logique de la difficulté, celle qui consiste à accepter comme authentique et réelle dans ses affirmations essentielles la tradition enregistrée dans les trois premiers évangiles.

Elle nous apprend en effet que la question ne fut posée ni par Jésus lui-même, ni par son entourage immédiat, mais que l'esprit de l'enseignement de Jésus, en ramenant les conditions du salut à des dispositions intérieures, exclusivement religieuses-morales, en rabaissant tout ce qui n'était que forme extérieure, devait tôt ou tard la résoudre dans un sens défavorable au maintien de la Loi juive. Toutefois Jésus ne s'était pas explicitement prononcé contre elle, et l'émancipation du joug légal ne pouvait se déduire de son enseignement que par voie de conséquence. Dès lors, vû les tendances extrêmement légalistes dont la masse du peuple juif était imbue, vû les circonstances qui pesèrent sur les débuts de la première chrétienté, on pouvait s'attendre à ce que bon nombre des disciples de Jésus se crussent tenus de redoubler de ferveur dans l'observation de cette Loi et par conséquent de protester contre ceux qui la déclaraient périmée. D'autres, au contraire, plus pénétrants et plus logiques, devaient s'apercevoir qu'il

fallait opter entre elle et l'Évangile. C'est ainsi que, de l'état religieux du peuple juif au moment où Jésus parut, nous passons au conflit qui divisa les communautés apostoliques, et nous y passons d'une manière qui permet de comprendre comment ce conflit fut possible. C'est la tradition objective consignée dans les trois premiers évangiles qui nous présente la filière de cette première évolution de l'idée chrétienne[1]. Comment s'imaginer que des inventeurs conscients ou inconscients de la personne et de l'œuvre de Jésus se seraient avisés d'arranger les choses de manière que la critique moderne avec ses sévérités et ses délicatesses pût retrouver le fil ténu qui seul guide l'historien dans ce labyrinthe? Le mythe nous aurait livré ou bien un Jésus anticipant sur saint Paul, ou bien un Messie légaliste ponctuel et le disputant aux pharisiens sur le terrain des observances légales. La nuance très fine qui fut nécessairement celle de la réalité lui eût échappé. Le conflit des légalistes et des anti-légalistes aux premiers jours du christianisme implique donc la réalité antérieure de la position émancipatrice en principe, indécise en pratique, du Maître commun sur la question qui ne devait se poser clairement qu'après lui. La bifurcation

[1] Nous parlons toujours des trois premiers évangiles à l'exclusion du quatrième, parce que l'un des arguments avancés par la critique indépendante contre son origine apostolique, c'est précisément que dans cet évangile la question est tranchée d'avance. Jésus, dès le premier moment, parle de la « Loi des Juifs » comme de quelque chose qui lui est étranger et qui ne compte plus pour les adhérents du Logos. C'est une des marques de l'idéalisation continue à laquelle ce livre soumet la matière de l'histoire évangélique, et s'il fallait admettre que les choses se sont réellement passées comme il les retrace, l'histoire des communautés apostoliques deviendrait à son tour incompréhensible.

des deux premières branches exige un tronc commun qui leur a donné naissance et détermine *a priori* sa nature, son essence et sa direction.

De quelque manière que nous envisagions les faits que nous fournit l'histoire documentée des premiers jours du christianisme, nous retombons donc toujours sur le même résultat : il y a en arrière et au-dessous une réalité historique, laquelle ne peut être à son tour que la personne, l'enseignement et la vie si prématurément, si tragiquement brisée de celui qui depuis des siècles passe pour le fondateur du christianisme. Il va de soi qu'il ne peut s'agir encore que des traits superficiels de sa personnalité. Il serait téméraire de vouloir pousser plus loin cette méthode a-prioristique et de postuler, comme on l'a tenté quelquefois, les détails de l'histoire évangélique en les déduisant régressivement des faits constitutifs de l'histoire apostolique. Mais cet ensemble de considérations suffit pour que nous soyons autorisés logiquement à tâcher de connaître de plus près, au moyen des documents à notre disposition, celui dont la réalité historique, prise en gros, se constate avec certitude quand on étudie ce qui suivit immédiatement les jours assignés à son apparition.

Nous commençons la revue des documents relatifs à l'histoire de Jésus par celle des renseignements que l'on peut puiser chez les écrivains non-chrétiens. Il ne peut s'agir évidemment que de ceux qui n'ont pas connu les évangiles, ce qui exclut les adversaires du christianisme tels que Celse et Porphyre, séparés des origines chrétiennes par un laps de temps considérable et qui fondent leurs critiques sur la tradition évangélique en notre possession.

CHAPITRE II

LES HISTORIENS NON-CHRÉTIENS

PLINE. — SUÉTONE. — TACITE. — JOSÈPHE

Il serait illusoire de s'imaginer qu'on trouvera sur la vie de Jésus des renseignements circonstanciés chez les historiens non-chrétiens. Le christianisme fut longtemps l'objet du plus profond dédain de la part des hautes classes romaines et grecques. On devrait même plutôt dire qu'il ne leur inspira que de violentes antipathies. On ne voyait dans le christianisme qu'une excroissance du judaïsme, très mal connu lui-même et jugé très défavorablement. Ce n'était pas la différence des croyances qui provoquait cette aversion. En matière de croyances proprement dites le monde polythéiste n'était pas susceptible. C'était l'opposition des mœurs, des coutumes, des prétentions, de l'existence tout entière. On sentait qu'il y avait là un antagonisme profond dans la manière de concevoir et de diriger la vie. Les diversités de croyances et de pratiques religieuses étaient très nombreuses dans la société payenne, mais elles présentaient partout quelque chose de malléable et de ductile, qui faisait que les angles aigus s'émoussaient au frottement de la vie commune. Dans les hautes classes où dominait le point de vue politique, on

était très peu croyant, mais on était persuadé qu'il importait de conserver sans les approfondir les formes traditionnelles de la religion en tant que partie intégrante, inséparable, de l'édifice social. Au-dessus des variétés locales ou temporaires planait la religion officielle de l'empire, la religion romaine de l'empereur, du Sénat, de l'administration et de l'armée. Cette religion-là tolérait toute sorte de cultes particuliers du moment qu'ils ne s'attaquaient pas à sa suprématie politique. Les chrétiens étaient donc des ennemis de la société, puisqu'ils rejetaient avec horreur cette religion de l'empire comme un ramassis d'erreurs et de corruptions. De plus, les hommes les plus sérieux opposaient un scepticisme très justifié à ces religions venues d'Orient, isiaques, mithriaques, etc., excentriques, bizarres, aux cérémonies charlatanesques, et recrutant leur clientèle occidentale parmi les faibles d'esprit, les femmes évaporées et les amateurs de rêves fantastiques. Déjà le judaïsme qui, lui aussi, venait d'Orient et dont certaines particularités, la circoncision, le repos absolu du sabbat, les lois alimentaires, prêtaient à rire en Occident, souffrait dans l'opinion de ces marques d'une superstition qui paraissait ridicule et qui voilait ses grands côtés. Mais il avait surtout contre lui son intransigeance qui s'étendait à tant de détails de la vie sociale et privée. C'était comme s'il eût arboré la prétention de former une société séparée dans l'humanité, comme s'il eût « haï le genre humain », en refusant de vivre avec lui. C'est ce que l'orgueil romain supportait difficilement, et cette antipathie s'était encore accrue depuis que la sanglante insurrection de l'an 66, réprimée si difficilement, avait révélé ce qu'il y avait d'incoercible dans le peuple juif et d'inflexible dans ses croyances. Ceux qui, par exception, voulaient se donner

la peine de rechercher ce qu'il était ne le connaissaient guère que par des libelles alexandrins rédigés dans l'esprit le plus hostile et le plus dénigrant [1]. C'est là qu'il faut chercher l'origine de ces idées biscornues qu'on s'étonne de voir accueillies sans autre examen par des écrivains tels que Juvénal, Tacite et Plutarque [2]. Le christianisme, considéré comme une variété du judaïsme, plus bizarre encore, non moins intransigeante, n'avait pas même ce reflet de haute antiquité qui, du point de vue payen, plaidait dans une certaine mesure en faveur de l'étrange religion dont la chrétienté se détachait depuis quelque temps; il était donc encore plus méprisé [3].

[1] V. l'exposé de cette littérature anti-juive d'Alexandrie dans le IIe volume de M. Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalt. Christi*, p. 770 et suiv.

[2] D'après Juvénal (*Sat.* XIV, 97), les Juifs adorent le ciel et les nuées ; d'après Plutarque, leur dieu n'est autre que Bacchus (*Symp.* IV, *qu.* 5 ou 6 selon les éditions ; comp. Tacite, *Hist.* V, 5). Selon d'autres, ils rendent un culte à une tête d'âne (Apion, *ap.* Josèphe, *Contra Apion.* II, 7, comp. Tacite, *ibid.* V, 3-4) ou même à un porc (Plutarque, *loc. cit.*). On prétend déjà que les Juifs immolent chaque année un Grec dont ils mangent dévotement les entrailles (Josèphe, *ibid.* II, 8). — Lucien de Samosate, né vers 130, appartient à l'époque où la tradition juive et chrétienne commence à être un peu moins ignorée. Mais ses tendances épicuriennes et sceptiques en tout ce qui concernait la religion l'indisposaient d'avance contre le christianisme. Son *Peregrinus* est un pamphlet contre la manie du martyre qui n'était pas étrangère à certains chrétiens exaltés ou rusés (Comp. Tertullien, *De Jejun.*, 12). On n'en peut rien tirer pour l'histoire de Jésus. Il n'en sait pas plus long que Tacite. Le *Philopatris*, qu'on pourrait nous objecter, n'est évidemment pas de lui. C'est une composition, également hostile au paganisme et au christianisme, qui ne saurait remonter plus haut que le IVe siècle, comme le prouvent les formules trinitaires mises dans la bouche d'un des personnages.

[3] Je ne connais dans le cours du second siècle qu'un jugement favorable aux chrétiens qui soit de source non-chrétienne. Il est du célèbre médecin grec Galenus ou Galien, de Pergame. Dans un traité presque entièrement perdu sur le *Phédon*, Galien louait les

Rien de plus instructif à cet égard que la lettre adressée à Trajan par Pline le jeune[1], proconsul de Bithynie, vers l'an 110. Elle atteste les remarquables progrès que le christianisme avait déjà faits dans cette région, le souci qu'en prenait un magistrat romain qui n'était ni passionné, ni sanguinaire, qui estimait pourtant qu'il suffisait d'être ouvertement chrétien pour mériter des châtiments sévères, et qui avouait candidement ne pas savoir le premier mot de ce qu'il fallait entendre par ce nom suspect. Son maître Trajan, dans sa réponse, ne nous fait pas l'effet d'être beaucoup mieux renseigné. Il recommande une certaine prudence dans les poursuites qu'il faut intenter à ceux qui sont convaincus de professer le christianisme ; mais quant aux raisons qui ne permettent pas de les tolérer ouvertement, silence complet. Ils sont d'avance condamnés sur l'étiquette. Trajan compte pourtant parmi les empereurs les plus sages, et Pline était un magistrat consciencieux. Nous apprenons par lui que les chrétiens de Bithynie récitaient ensemble une formule sacrée s'adressant au Christ comme à un dieu[2] et qu'ils s'engageaient à observer les lois d'une morale très pure. On serait presque tenté de croire à une ironie lorsqu'on rapproche ce résultat de son enquête des rigueurs auxquelles il se croit tenu pour ramener à l'ordre les sectaires obstinés. Cela met puissamment en relief la force du préjugé chez ce fonctionnaire

chrétiens de ce qu'ils puisaient dans ce qu'il appelait leurs *paraboles* des principes qui les faisaient vivre comme les philosophes les plus vertueux. Mais il ne dit rien de Jésus lui-même. Le passage se trouve dans la *Chronica Syr.* de Bar-Hebræus, ed. Bruns et Kirsh, p. 55, et aussi dans l'*Historia anteislamica* d'Abulfeda, ed. Fleischer, p. 109. Il a été reproduit par Gieseler, *Kirchengesch.*, I, § 41, n. 16.

[1] Plin. Sec. *Epist.* X, 96 (*al.* 97).

[2] *Carmen Christo quasi deo dicere secum invicem.*

honnête et désireux de s'acquitter de ses devoirs de magistrat.

C'est ce qui nous expliquera aussi les deux très courtes notices de Suétone sur les chrétiens, qu'il ne distingue pas des Juifs dans la première, qui, dans la seconde, figurent à part. Mais toutes deux dénotent le mépris et l'aversion. Parmi les sages mesures que l'empereur Claude a prises, Suétone compte l'expulsion en masse des Juifs de Rome qui se livraient à de continuelles agitations sous l'impulsion de *Chrestus* [1].

Cette phrase ne peut signifier que ceci : il y eut sous Claude parmi les Juifs de Rome des désordres causés par l'introduction de la propagande chrétienne dans leur communauté. Chrestus, c'est-à-dire Christus, doit dans l'idée de Suétone en avoir été le promoteur en personne. L'empereur crut qu'il fallait mettre un terme à ces scènes tumultueuses en bannissant temporairement tous les Juifs de la cité. — Ailleurs Suétone range également parmi les actes louables de Néron les supplices qu'il infligea aux *Christiani*, « genre d'hommes adonnés à une supersti- « tion nouvelle et malfaisante [2] ». Pas un mot sur l'origine et la nature de ce mouvement chrétien qui par deux fois attira les foudres impériales.

Tacite est un peu moins ignorant. A propos du grand

[1] *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (*Claud.* 25 ; comp. Act. XVIII, 2). — On est généralement d'accord pour penser que *Chrestus* est ici pour *Christus*. La prononciation vulgaire favorisait cette altération de l'orthographe latine du mot grec, et comme *Chrestus* correspondait au grec *Chrêstos*, « bon, vertueux, débonnaire », les chrétiens acceptaient souvent cet à-peu-près sans répugnance. D'autres, comme Tertullien (*Apol.* 3), en relevaient l'inexactitude.

[2] *Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitonis novae et maleficae* (*Nero*, 16).

incendie de Rome qui, l'an 64, consuma les deux tiers de la ville et qu'on accusait Néron d'avoir ordonné, il raconte que, pour dissiper ces rumeurs déplaisantes, Néron rejeta l'accusation sur des gens qui s'étaient rendus odieux par leurs infamies et que le vulgaire appelait *christiani*. « Ce nom vient », continue-t-il, « d'un « certain Christus, qui, sous le règne de Tibère, avait « été condamné au dernier supplice par le procurateur « Ponce Pilate. Cette superstition abominable, un mo- « ment réprimée, débordait de nouveau, non seulement « en Judée d'où elle est originaire, mais encore dans « Rome où toutes les monstruosités et toutes les turpi- « tudes se donnent rendez-vous de toutes parts et « trouvent de la vogue. Les premiers qu'on arrêta « avouèrent (leur adhésion à la secte), et sur leurs indi- « cations toute une multitude fut convaincue bien moins « du crime d'incendie que de la haine du genre hu- « main. On ajouta la dérision au supplice. Les uns, « affublés de peaux de bêtes fauves, furent déchirés par « les chiens ; les autres furent mis en croix ; d'autres « enduits de matières inflammables, et à la chute du jour « on les faisait flamber en guise de luminaires. Néron « avait ouvert ses jardins pour donner ce spectacle « auquel il ajoutait un divertissement de courses de « chars, mêlé lui-même à la plèbe en costume de cocher « ou debout sur un char léger. Il en résultait qu'on se « prenait de pitié pour ces misérables, bien qu'on les « sût criminels et méritant les dernières rigueurs, « parce qu'on les voyait immolés, non pas au bien pu- « blic, mais à la cruauté d'un seul homme [1].»

Il était bon de reproduire en entier ce passage du

[1] Tac. *Annales*, XV, 44.

grand historien, parce qu'il est typique du genre d'aversion qui animait les Romains les plus distingués contre le nom chrétien, synonyme à leurs yeux d'infamie et de dépravation abjecte. Nous savons par d'autres sources de quel genre d'aberrations criminelles le préjugé général accusait les chrétiens. Tacite voit en eux une variété de Juifs ou de judaïsants poussant à l'extrême ce qui est pour lui le crime originel du judaïsme, « la haine du genre humain [1] ». Il est clair qu'il ne se donnera pas la moindre peine pour s'éclairer sur les véritables origines d'une superstition aussi monstrueuse, qui confine au délire et qu'on n'explique pas plus qu'une épidémie de démence. Il faut toutefois le louer de ce que sa conscience d'historien, peut-être aussi sa haine de Néron, l'amènent à révoquer fortement en doute, sinon à nier complètement, l'accusation lancée par l'empereur pour se disculper lui-même, et de ce qu'il sait, ce que Suétone semble avoir ignoré, que le promoteur de l'abominable fléau fut un certain Christus condamné à mort en Judée par le procurateur Ponce Pilate sous le règne de Tibère. Voilà la première donnée historique positive que nous fournisse l'histoire non-chrétienne sur la personne de Jésus. Elle resta longtemps bien isolée. Comment un philosophe bel esprit, aussi curieux et aussi bavard que Plutarque, par exemple, n'a-t-il rien dit ni du christianisme ni des chrétiens ? Aurait-il, du reste, s'il en eût parlé, fait preuve de plus de perspicacité que lorsqu'il parle des Juifs ? Il est permis d'en douter.

L'histoire des Juifs, racontée en détail par un des leurs

[1] Comp. Tac. *Hist.* V, 4.

mettra-t-elle à notre disposition des renseignements moins vagues ? On pourrait l'espérer puisque le juif Josèphe, dans le dernier quart du premier siècle, a écrit deux grands ouvrages, l'un sur la *Guerre Juive* et ses antécédents, l'autre sur les *Antiquités judaïques*, et que, dans les deux livres, il s'occupe de la période contemporaine de Jésus. Cet espoir risque d'être déçu. Josèphe qui, pendant la guerre de Vespasien-Titus, joua le rôle peu honorable d'un déserteur de la cause nationale, aimait pourtant son pays à sa façon. Le but qu'il se proposa, ce fut de réhabiliter son malheureux peuple devant ses lecteurs gréco-romains et, à défaut de l'indépendance dont il désespéra l'un des premiers après avoir pris une part active à l'insurrection, d'obtenir pour ses compatriotes l'estime des gens éclairés et par conséquent une large tolérance. A cette fin, il fit de son mieux, non seulement pour mettre en relief l'ancienneté, les mérites, les gloires, les côtés élevés d'Israël et de sa religion, mais encore pour assimiler la nation juive aux autres. Il se flattait de dissiper ainsi les préjugés aussi haineux qu'absurdes qui pesaient si lourdement sur la situation. Il se plut, par exemple, à tracer d'étroits parallèles entre les écoles de la philosophie grecque et les partis qui luttaient pour la prépondérance au sein du judaïsme. Les sadducéens durent représenter les épicuriens ; les pharisiens devinrent les émules des stoïciens; les pythagoriciens, alors à la mode, eurent pour pendant les esséniens. Tout cela est on ne peut plus forcé, mais très calculé. Une chose pourtant le gênait beaucoup : c'étaient ces espérances messianiques qui jouaient depuis un siècle ou deux un rôle si considérable dans l'histoire intérieure du peuple juif et qu'il ne pouvait retracer sans réveiller du même coup les

soupçons et les antipathies dont les Juifs avaient tant à souffrir. Comment éviter cet écueil s'il s'avisait de décrire les espérances que la majeure partie de son peuple nourrissait avec persistance? Comment raconter ce que ce peuple attendait, lorsque viendrait le grand jour de l'Éternel, la vengeance que son envoyé exercerait sur les oppresseurs des justes, la suprématie assurée à Jérusalem sur toutes les nations et la royauté universelle du mandataire divin? Il prit un parti héroïque, il supprima tout ce qui se rapportait à cet ordre d'idées. A le lire on croirait que jamais le peuple juif ne fut hanté de ce rêve grandiose. Il fit mieux encore, et c'est ce que ses compatriotes ne lui ont jamais pardonné. Pour être agréable aux Flaviens dont il avait adopté le nom gentilice, il n'hésita pas à transférer sur la personne de Vespasien les oracles ou passages des prophètes que les Juifs interprétaient comme se rapportant au futur Messie[1].

Il serait donc jusqu'à un certain point dans la logique de son système que Josèphe eût gardé le plus profond silence sur le christianisme et son fondateur. D'autre part, il semble bien difficile de croire qu'il n'ait absolu-

[1] *Bell. Jud.* VI, v, 4. — C'était une idée répandue dans le monde gréco-romain, en répercussion visible des idées messianiques colportées par les Juifs, que l'empire aurait bientôt pour dominateurs des hommes venus d'Orient, et notamment de Judée. Néron avait déjà tracassé dans ces chimères (Suét. *Nero*, 40). On donnait pour motifs à la révolte des Juifs en l'an 66, des illusions qui avaient leur source dans des prédictions interprétées par leur vanité. Tacite, *Hist.* V, 13 : *Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur. Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant; sed vulgus more humanae cupidinis, sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati, ne adversis quidem ad vera mutabantur.* — Suétone, *Vespas.* 4, déjà cité p. 221.

ment rien dit de cette chrétienté qui commençait à grandir sous ses yeux, qu'il ne pouvait ignorer, dont le judaïsme passait pour solidaire et qui contribuait à aggraver les malentendus. Le plus simple n'était-ce pas encore pour lui d'en parler d'une manière vague, dans l'affectation d'une demi-indifférence, surtout en ayant soin de dégager le judaïsme lui-même d'une compromission qui lui était fatale ? Il a parlé en détail de Jean-Baptiste[1], mais sans dire un mot de sa prédication messianique, le présentant comme un simple maître de morale religieuse. Il a raconté la mort de Jacques, frère de Jésus, dont la condamnation, due aux machinations d'un grand-prêtre sadducéen, avait indigné les plus zélés observateurs de la Loi[2], mais sans rien spécifier sur ses attaches avec la communauté chrétienne de Jérusalem. Il dit seulement de lui, du moins dans le texte tel qu'il nous est parvenu, qu'il était « frère de Jésus dit le Christ ». C'est ici que nous devons aborder une question de critique historique dont la solution en sens divers a fait couler des flots d'encre et que nous tâcherons de simplifier.

D'après le texte actuel Josèphe aurait consacré à Jésus une courte notice, et chaque mot en a été tellement pesé et soupesé qu'il est indispensable de la reproduire.

Antiq. XVIII, III, 3 : Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον (l'auteur vient de raconter quelques incidents graves de la procurature de Pilate) Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴ γε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει

[1] *Antiq.* XVIII, v, 2. Il l'appelle ἀγαθὸν ἄνδρα comme il appellera Jésus σοφὸς ἀνήρ.

[2] *Ibid.* XX, IX, 1.

τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

« C'est en ce temps-là que parut Jésus, homme sage, « si toutefois il faut l'appeler un homme. Car il fit des « choses étonnantes, et pour ceux qui reçoivent la vérité « avec plaisir, ce fut un maître. Bon nombre de Juifs et « bon nombre aussi d'Hellènes s'attachèrent à lui. C'est « lui qui était le Christ. Sur la dénonciation des princi- « paux de notre nation Pilate le fit crucifier. Mais ceux « qui l'avaient aimé auparavant persistèrent dans leur « sentiment. Car, trois jours après, il leur apparut vivant « de nouveau, comme l'avaient annoncé les divins pro- « phètes qui avaient aussi prédit à son sujet quantité de « choses merveilleuses. Encore aujourd'hui subsiste « l'espèce de gens qui tirent de lui leur nom de *chré-* « *tiens.* »

Du IVe au XVIe siècle ce fragment passa pour absolument authentique. Eusèbe l'a lu et reproduit[1]. Mais dès le XVIIe siècle la critique moderne releva avec force les raisons qui ne permettaient pas d'admettre que Josèphe l'eût réellement écrit. Tous les manuscrits en notre possession, il est vrai, le contiennent, mais ils ne remontent pas très haut et, de fait, il n'est pas possible qu'un Juif, n'ayant pas la moindre velléité de se joindre aux chrétiens, l'ait rédigé sous la forme qui nous est parvenue. Dire de Jésus qu'on ne sait pas s'il faut l'appeler « un homme », que ses adhérents sont des amis empressés de la vérité, qu'il était le Christ (le Messie), qu'il appa-

[1] *Hist. Eccl.* I, II ; *Demonst. evang.* III, 3, 105-106.

rut vivant aux siens le troisième jour après sa mort conformément aux prédictions des prophètes, c'est ce dont un chrétien seul était capable. On signale de plus le fait qu'Origène, qui a lu Josèphe, ne peut pas avoir vu ce passage dans les exemplaires dont il disposait ; autrement, il en eût certainement fait usage. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce dernier point.

Armés de ces raisons qui leur semblent enlever toute valeur à ce fragment, nombre de savants ont conclu qu'il ne pouvait être d'un bout à l'autre qu'une interpolation arbitrairement insérée par une main chrétienne dans le texte de l'historien juif[1].

A notre tour, nous prétendons qu'il n'est pas non plus soutenable qu'un interpolateur chrétien ait rédigé d'un bout à l'autre cette notice telle que nous la lisons. Le fait qu'elle endosse à Josèphe la déclaration formelle que Jésus était le Christ et qu'il ressuscita trois jours après sa mort décèle sans doute une main chrétienne, mais il n'est pas moins certain que si ce chrétien avait rédigé le fragment de toutes pièces, il ne se serait pas fait scrupule de donner à l'ensemble une tout autre tournure. Comment admettre qu'un chrétien capable de commettre une telle fraude commence par désigner Jésus comme un simple sage, quitte à se demander s'il ne faut voir en lui qu'un homme ? Comment aurait-il résisté au désir de parler des miracles attestant sa mission divine autrement qu'en leur appliquant le terme ambigu de παραδόξα ἔργα ? Un chrétien se serait-il contenté de réduire

[1] Parmi les partisans de cette condamnation absolue nous pouvons citer Reuss, Keim, Loman et Schürer, ce dernier toutefois avec quelque hésitation. Des théologiens modernes de notoriété nous ne voyons guère que Bretschneider qui ait soutenu la thèse de l'authenticité.

le lien qui rattachait les disciples de Jésus à leur maître à une simple relation d'amour inébranlable et n'aurait-il pas bien plutôt parlé de la foi indéfectible qu'ils avaient en lui? Enfin se serait-il servi de l'expression passablement dédaigneuse de φῦλον (ce que nous traduisons par « espèce de gens ») pour désigner l'Église chrétienne? Dire que ce sont autant d'habiletés pour dissimuler la fraude, c'est une simple hypothèse démentie par l'assertion sans aucune réticence de la messianité de Jésus et de sa résurrection. Tout cela sent le texte remanié, altéré, interpolé, mais non pas la composition intégrale.

Nous partageons donc l'opinion de ceux qui pensent qu'en cet endroit de son livre Josèphe a très réellement parlé de Jésus, sans beaucoup s'étendre, parce que le sujet était scabreux. Il a fait de lui, comme de Jean-Baptiste, un sage, un docteur en philosophie, et il a pu ajouter qu'il avait été l'auteur de choses étonnantes. Au temps où il écrivait, cela ne l'engageait à rien. De combien de goètes n'en pouvait-on pas dire autant? Mais ce n'était évidemment pas pour ajouter qu'il était le Christ. Au contraire, ce dut être pour expliquer pourquoi les siens, Hellènes aussi bien que Juifs, lui donnèrent ce titre suspect, mais qu'alors il fut dénoncé à Pilate par les premiers de la nation juive et fut condamné à mourir sur la croix. Il faut en effet que le passage sous sa forme primitive ait contenu le nom de Christ pour donner lieu à la dernière ligne concernant l'origine du nom chrétien. Isolé, répudié par les organes officiels de la nation, par le gros des Juifs et par leur historien, ce nom ne devait avoir aucune importance pour des lecteurs à qui l'on n'avait rien dit de la grande attente messianique. Il entrait parfaitement au contraire

dans le système de Josèphe de montrer à ceux qui auraient pu s'en effaroucher que la nation juive comme telle l'avait aussi repoussé. D'autre part, le christianisme et le judaïsme se touchaient encore de trop près dans l'opinion générale pour que Josèphe pût se croire dispensé de dire au moins quelques mots du φῦλον chrétien et de ses origines.

On pourrait sans témérité reconstituer le court fragment de la sorte :

« En ce temps-là parut Jésus, homme sage, qui fit « des choses étonnantes. C'est pourquoi bon nombre de « Juifs et aussi d'Hellènes s'attachèrent à lui. » Suivrait ici la phrase mutilée portant probablement qu'ils eurent le tort de le proclamer Christ, et alors « dénoncé par « les principaux la nation, ce Jésus fut condamné par « Pilate à mourir sur la croix. Mais ceux qui l'avaient « aimé auparavant persévérèrent dans leur sentiment, « et encore aujourd'hui subsiste l'espèce de gens qui « tirent de lui leur nom de *chrétiens*. » Josèphe dans sa pensée devait ajouter : Vous voyez bien que le judaïsme comme nation et comme religion n'a rien à démêler avec eux.

Si tel était le texte original, on comprend à merveille qu'un chrétien, froissé de cette manière de présenter les choses, l'ait modifié pour le rendre moins scandaleux, et qu'Origène, qui écrivit antérieurement à cette retouche, ne s'en soit pas servi dans ses propres ouvrages. Origène savait très bien que Josèphe n'était pas chrétien [1]. Dans son Commentaire sur Matth. XIII, 55, il constate que Josèphe, tout en refusant de croire que Jésus fût le Christ, n'en a pas moins rendu témoignage à la

[1] *Contra Cels.* I, 47. La retouche, dont Eusèbe ne paraît pas s'être aperçu, aurait donc été opérée au IIIe siècle.

justice, c'est-à-dire à la sainteté, de son frère Jacques[1], en disant que sa mort remplit d'indignation ceux qui étaient les plus zélés observateurs de la Loi. Il est donc infiniment probable qu'Origène a lu comme nous un texte où cette parenté de Jacques et de Jésus était signalée. Le texte actuel de Josèphe porte en effet que le grand-prêtre Ananus fit comparaître devant le sanhédrin « le frère de Jésus dit le Christ, dont le nom était « Jacques » et quelques autres avec lui[2]. On a révoqué aussi en doute l'authenticité de cette notice en l'attribuant également à un interpolateur chrétien. C'est décidément pousser bien loin l'idée fixe des interpolations. Je demande en grâce comment un faussaire chrétien se serait avisé au troisième siècle d'une pareille expression « Jésus dit le Christ ! » C'est évidemment un non-chrétien qui l'a employée, et si Josèphe s'en est servi, c'est non moins évidemment parce qu'il avait antérieurement parlé d'un Jésus à qui ses partisans avaient eu le tort de donner le surnom de Christ. C'est une confirmation manifeste de notre manière d'entendre le fameux passage contesté.

Les renseignements que l'on peut tirer des auteurs non-chrétiens sur la vie de Jésus sont donc d'une maigreur extrême[3]. On peut en inférer seulement que, vers la fin du premier siècle, première moitié du second, les rares écrivains de cette catégorie qui daignèrent en dire quelque chose savaient que le mouvement chrétien

[1] *Antiq*. XX, IX, 1 ; comp. Eusèbe, *H. Eccl.* II, 23.

[2] Τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ.

[3] Nous ne parlons pas de la prétendue correspondance d'Abgar, toparque d'Édesse, avec Jésus (Eusèbe, *Hist. Eccl.* I, 13). Elle porte les marques les plus visibles de sa fabrication apocryphe.

avait pour origine première l'enseignement d'un personnage appelé *Christus*, qui avait prêché sa doctrine en Judée et avait été crucifié sous le procurateur Ponce Pilate. Pour nous qui savons ce que suppose cette dénomination de Christ, cela suffit déjà pour que nous considérions celui qui la reçut des siens comme autre chose qu'un être nul ou sans physionomie personnelle. Josèphe, se rapprochant un peu plus de la tradition évangélique, nous fait savoir que le nom proprement dit de ce Christus était Jésus, que la sagesse dont il fit preuve et quelque chose d'extraordinaire qu'il n'indique pas plus précisément lui valurent de nombreux disciples tant Juifs que Grecs, et que ce fut sur la dénonciation des autorités juives que Pilate l'envoya à la mort.

Quelque mince que soit ce résultat, il confère à l'historien le droit d'ouvrir les livres écrits par des disciples de ce Jésus dit le Christ avec l'espoir que, tout en suivant les procédés d'une critique absolument indépendante, il puisera des renseignements plus circonstanciés sur cette personnalité encore enveloppée d'une pénombre qui n'en laisse entrevoir que la silhouette indécise. Nous allons donc nous occuper des évangiles, de leur valeur historique et des questions qu'ils posent à notre sagacité.

CHAPITRE III

LA TRADITION ORALE DE L'ÉVANGILE ANTÉRIEURE AUX ÉVANGILES

Les évangiles sont des livres qui racontent ce que leurs auteurs savent ou croient savoir de la vie de Jésus de Nazareth. Le côté restrictif de cette définition est motivé par certains caractères et par les lacunes de l'histoire dont on voudrait puiser tous les éléments dans leur texte. Ces livres ne sont pas en effet des biographies au sens complet du mot, puisqu'un silence absolu s'étend sur l'enfance (sauf un incident isolé), toute l'adolescence et la première jeunesse de Jésus. D'autre part, l'antiquité compte bien peu de personnages illustres dont quatre écrivains — il y en eut même bien plus encore (voir l'Appendice, A) — aient pris à tâche de consigner les dits et gestes les plus importants au cours du siècle qui suivit la disparition de leur héros. Je parle d'auteurs dont les écrits nous sont parvenus. Mais il faut ajouter que les histoires de Jésus connues sous le nom d'évangiles ne sont pas des histoires comme d'autres. Elles présentent à l'examen attentif des phénomènes très curieux, d'un genre tout particulier et dont l'explication a provoqué d'innombrables travaux.

Le malheur est que des partis pris, soit dans l'intérêt des traditions ecclésiastiques, soit dans un sens passionnément négatif, ont obscurci et compliqué les problèmes à résoudre. Nous tâcherons de les simplifier en nous faisant une loi de la plus grande impartialité. Ce qu'il y a d'indestructible dans le christianisme, c'est l'idéal chrétien, un idéal de vie religieuse-morale, dont l'éclosion se rattache historiquement à des faits accomplis en Palestine au commencement de notre ère. On peut faire sien cet idéal, ou le rejeter, ou l'admettre avec cette clause qu'il convient de l'élargir, de le compléter, peut-être de le rectifier sur certains points. Dans tous les cas, on ne doit fonder son jugement primordial que sur les données fournies par les documents les plus anciens relatifs à ses origines, et ces documents sont les évangiles.

Le mot *évangile* a une double signification historique. En lui-même il signifie « bonne nouvelle », εὐ-αγγέλιον. Mais ce sens banal s'est particularisé dans le vocabulaire chrétien de deux manières. Il désigne : 1° la doctrine religieuse, on doit même plutôt dire la religion annoncée par Jésus de Nazareth, l'*Évangile* ; 2° les livres qui racontent sa carrière et ses enseignements et qui empruntent leur principale valeur à ce qu'ils exposent cet Évangile en relatant les doctrines et la vie publique de Jésus ; ce sont les *évangiles*. *A potiori denominatio fit.*

La manière habituelle de les distinguer sous le titre d'évangile *selon* (κατά) *Matthieu*, *selon Marc*, *selon Luc*, *selon Jean*, n'est par elle-même ni contraire ni favorable à l'idée qu'ils ont pour rédacteurs immédiats ceux dont ils portent le nom. Il y a des exemples de l'emploi de cette préposition κατά dans le sens, ou de rédaction entière et directe, ou de simple relation dénotant seule-

ment la conformité de tendance, le patronage, la connexion avec un ouvrage antérieur[1]. Ces titres traditionnels peuvent servir d'orientation à la critique, ils laissent ouverte la question d'authenticité.

Un premier examen attentif du contenu des quatre évangiles conduit à ce double résultat : 1° Une différence très marquée distingue du quatrième les trois premiers pris ensemble, différence qui s'étend à la chronologie, à l'ordre des évènements, à l'enseignement, au point de vue sous lequel la personne elle-même de Jésus nous est présentée ; 2° les trois premiers évangiles, par comparaison avec le quatrième, constituent un trio en grande partie homogène ; mais, comparés chacun à chacun, ils offrent des parties tellement ressemblantes qu'elles supposent la reproduction plus ou moins littérale de documents antérieurs et en même temps des différences telles qu'il faut admettre leur indépendance respective et qu'il y a lieu de rechercher les raisons de ces variétés qui tranchent sur leur unité fondamentale (v. l'Appendice, B).

L'étude de ces deux groupes de phénomènes est indispensable à toute recherche scientifique sur la vie de Jésus.

Livres a consulter. — On remplirait une bibliothèque de tous les ouvrages grands et petits qui roulent sur l'étude comparative, la formation et l'authenticité des évangiles. L'Allemagne surtout en a produit une quantité effrayante. Il serait inutile d'en dresser une liste que nous ne saurions d'ailleurs promettre de présenter au complet. Là comme partout en cas pareils, il convient surtout de distinguer les travaux qui ont fait époque en imprimant des directions nouvelles à cet ordre d'investigations. A la longue une sorte de tassement s'opère et une opinion scientifique générale se forme comme la résultante de tous ces travaux épars.

[1] Comp. C. G. Wilke, *Lexicon Graeco-Latinum N. Testamenti* ed. Grimm, au mot κατά.

C'est en France avec Richard Simon (*Histoire critique du texte du N. T.* 1689, *des versions du N. T.* 1690, *des principaux commentateurs du N. T.* 1693, *Nouvelles observations* 1695) que commencent les recherches consacrées aux évangiles. Elie du Pin 1699 et Don Calmet 1715-1720 continuent la voie tracée par leur prédécesseur avec plus d'érudition que d'indépendance. Depuis lors et pendant longtemps en France, silence absolu. En Allemagne, Michaelis (éditions successives 1750, 1765, 1777, 1788, remaniées et enrichies de son *Einleitung in die gœttl. Schriften des N. Bundes*) introduit décidément ce genre d'études dans les programmes universitaires. Bornons-nous à citer les noms de ses successeurs les plus éminents : Semler † 1791 ; Eichhorn † 1827 ; W. M. L. de Wette † 1849 ; Credner (*Einleitung in das N. T.* 1836) † 1857 ; Schneckenburger (*Beitræge zur Einleitung in das N. T.* 1832) † 1848 ; Bleek (*Einleitung in das N. T.*, 3e édit. posthume 1875) † 1859 ; Guericke (tendance très conservatrice) † 1878. Nous en omettons bien d'autres et avec eux les auteurs d'innombrables monographies. Tous ces critiques appartiennent à la théologie protestante. — Du côté catholique nous distinguons surtout le théologien fribourgeois J. L. Hug (*Einleitung in die Schriften das N. T.*, 3e éd. 1847) † 1846 ; Feilmoser (*Einleit.* etc., 2e éd. 1830) ; J. Langen (*Grundriss der Einleitung*, etc., 2e éd. Bonn, 1873, mais cette édition ne put obtenir l'approbation archiépiscopale).

L'école de Tubingue depuis 1840, sous la direction de Fr. Chr. Baur et de Zeller, ouvrit une voie nouvelle à la critique des évangiles en les mettant dans un rapport beaucoup plus intime qu'on ne l'avait fait jusqu'alors avec les évolutions et les débats des églises chrétiennes des premiers jours. Il semble aujourd'hui qu'elle abonda trop dans son propre sens au point de transformer en livres de parti des écrits appartenant sans doute à une tendance plutôt qu'à une autre, mais bien plus dominés par l'intérêt spécial du sujet qu'ils traitent que par des arrière-pensées de controverse. L'école de Tubingue n'en eut pas moins le mérite insigne de faire rentrer dans le courant de la vie réelle des premiers temps du christianisme, et par conséquent dans les cadres de l'histoire, des livres qui jusqu'à elle semblaient jusqu'à un certain point graviter dans le vide ou du moins sans points d'attache avec une situation déterminée. Outre les deux ouvrages de Fr. Chr. Baur, *Kritische Untersuchungen ueber die Kanon. Evangelien* 1847, et *Marcus-Evangelium* 1851, on doit mentionner parmi les travaux inspirés plus ou moins directement des principes de l'école : Kœstlin (*Der Ursprung und die Komposition der synopt. Evangelien* 1853) ; A. Hilgenfeld (*Die Evangelien* 1854) ; Keim (*Geschichte Jesu* 1867-1873) ; G. Volkmar *Die Evangelien* 1870 ;

J. H. Scholten (holl. *Oudste Evangelium* 1869, *Paulin. Evang.* 1881). — D. F. Strauss doit être cité à part à cause de la tendance bien connue de son célèbre livre sur la *Vie de Jésus.* — A mentionner encore Ch. H. Weisse (*Die Evangelienfrage* 1856) ; H. Ewald (*Die drei ersten Evangelien*, 2me éd. 1871). — C. Weizsæcker (*Untersuchungen über die evang. Geschichte* 1864) ; W. Brückner (*Die vier Evangelien* 1887) ; Hausrath (*Neutestament. Zeitgeschichte* 1868-1877) ; H. J. Holtzmann (*Die Synoptiker* 1889) etc.

En anglais, Samuel Davidson et parmi ses nombreux ouvrages son *Introduction to the study of the N. Testament*, 2me éd. 1882.

En français, nous n'avons qu'un petit nombre d'ouvrages à mettre en regard de la surabondance allemande. En 1823, le professeur Cellérier, de Genève, publia son *Essai d'une Introduction critique au N. Testament*, se rattachant de près aux travaux de Hug mentionné plus haut. — Ed. Reuss, dont les œuvres allemandes font aussi grande autorité, a traité cet ordre de questions avec sa rare compétence dans son *Histoire de la Théologie apostolique* 1852 et dans son grand ouvrage sur *la Bible* (V. le volume consacré à l'*Histoire évangélique* 1876). — E. Havet, *Le Christianisme et ses Origines* 1871. — E. Renan, *Vie de Jésus* 1863, dernière édition 1893. — Du côté catholique, l'abbé J.-B. Glaire, dans les deux derniers volumes de son *Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. Testament* 1843, 2e édition 1882. — Je me permets d'ajouter à cette liste mon Mémoire couronné à La Haye intitulé *Études critiques sur l'évangile selon St Matthieu* 1862. L'édition est épuisée et aurait besoin d'une révision, mais on retrouvera dans le présent livre les résultats essentiels de ce travail.

Quant au texte des évangiles et à ses variantes, nous nous servons de préférence des éditions critiques de Tischendorf 1859 et de Gebhardt 1891.

Si le premier examen des évangiles nous autorise à conclure que les trois premiers ont reproduit d'une manière plus ou moins littérale des documents préexistants, nous devons nous demander si ces écrits de date plus ancienne remontent jusqu'aux premiers jours qui suivirent la mort de Jésus. Rien ne le prouve d'avance, d'autant plus que l'écriture, le document écrit, ne passait pas encore pour le seul moyen pratique et sûr de transmettre la connaissance des événements et

des enseignements. Pour bien comprendre la situation, il faut nous soustraire à ce pli de l'esprit moderne qui nous rend défiants de tout ce qui ressemble à une transmission purement orale. Nous avons quelque peine à nous figurer comment on procédait en des temps et dans des pays où le livre était rare et où l'on commençait régulièrement par s'en passer quand on voulait répandre largement et promptement des récits ou des doctrines. Jésus lui-même n'écrivit rien ; pourtant il entendait bien que son enseignement se propageât. Quand il ne fut plus là, l'idée généralement admise par ses disciples de son retour imminent et de la fin prochaine du monde où l'on vivait empêchait de beaucoup se préoccuper de la postérité. Il n'est jamais question dans le Nouveau Testament d'évangile écrit, autorisé, devant servir à toute la chrétienté de source unique de la foi. Les premiers missionnaires, apôtres ou propagandistes à un titre quelconque, racontaient les dires de Jésus et les péripéties de son histoire en les confiant oralement à la mémoire de leurs auditeurs. Paul n'agissait pas autrement pour répandre son « Évangile » personnel et n'écrivait que déterminé par des circonstances locales. Cette méthode influait naturellement sur la forme de ces communications didactiques. Ils devaient les transmettre brèves, sentencieuses, faciles à retenir. Il y a bien des raisons de croire que deux passages de la Ire épître aux Corinthiens, XI, 23-25, relatif à la Cène, et XV, 3-8, énumérant les apparitions de Jésus après sa mort, représentent deux de ces courtes *Paradoseis* ou « traditions orales[1] » qui affectaient cette forme

(1) Paul lui-même, par l'emploi qu'il fait aux deux endroits du mot παρέδωκα, laisse entendre clairement que ce qu'il répète par écrit pour les besoins de la discussion du moment, a été jusque-là simplement dit et retenu.

quasi-lapidaire. Il faut ajouter que l'enseignement de Jésus, par tout ce que nous en savons, se prêtait plus que d'autres à ce mode de transmission. Des phrases incisives, des maximes à tournure proverbiale, quelquefois même paradoxales à dessein, des paraboles ingénieuses, mais très intelligibles, une tendance marquée à ramener à leur principe commun les applications multiples d'une vérité ou les effets variés d'un même mobile, le goût prononcé de la simplification en toute chose, en religion comme dans la vie, — tout facilitait cette propagation mnémonique de la doctrine personnelle de Jésus. D'ailleurs les coutumes juives favorisaient cette méthode orale. L'enseignement des écoles rabbiniques y recourait exclusivement, et un grand siècle devait encore se passer avant que l'on s'avisât de déposer dans les plus anciennes parties du Talmud les opinions et les sentences des vieux sages[1]. Le danger d'altération était plus menaçant quand il s'agissait d'évènements et d'actions, surtout en ce qui concernait les évènements tenus pour miraculeux. En pareille matière, la tentation d'amplifier et d'étonner est bien grande, et elle est jusqu'à un certain point inconsciente. Observons toutefois qu'il y avait certains faits de première ligne dont les détails pouvaient seuls varier, dont la place était marquée d'avance, et qui faisaient cadre, tels que le baptême de Jésus au Jourdain, son ministère en Galilée, la première proclamation de sa messianité, son voyage à Jérusalem, son arrestation et sa crucifixion. Dans ce cadre pouvaient toujours se caser les leçons et les faits de détail sans que les inexactitudes chronologiques fissent un tort réel à leur valeur

[1] Comp. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*; pp. 88-105, 141.

intrinsèque. De l'ensemble se dégageait toujours cette belle et attirante figure du Fils de l'Homme qui n'a besoin que de quelques coups de pinceau fidèles pour sortir de l'ombre avec des traits pleins de vigueur. Une fois contemplés, ils ne s'oublient plus.

Il est clair pourtant que malgré tout ce qui, dans les habitudes et dans le respect qu'elle inspirait aux chrétiens, protégeait cette tradition purement orale contre des altérations graves, elle ne pouvait longtemps échapper aux inconvénients inséparables d'une telle méthode. La tradition évangélique était selon toute apparence en pleine voie de désagrégation et de déformation quand on sentit le besoin de la fixer par l'écriture. Mais qu'elle ait été le premier mode de transmission de l'histoire évangélique, c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute, et des témoignages contemporains achèvent de le démontrer.

Le premier n'est ni plus ni moins que le début de l'un des trois premiers évangiles, Luc I, 1, dont l'auteur explique à un certain Théophile, d'ailleurs inconnu, les motifs qui l'ont déterminé à le rédiger :

« Vû que plusieurs ont entrepris de rédiger un récit de ce qui « s'est accompli parmi nous, suivant ce que nous ont transmis « (παρέδοσαν) les témoins oculaires devenus les ministres de la « parole, moi aussi j'ai cru bon, après avoir tout recherché exac- « tement en remontant jusqu'à l'origine (παρηκολουθηκότι ἄνωθεν « πᾶσιν ἀκριβῶς), de te l'exposer par écrit et en ordre (καθεξῆς), « excellent Théophile, afin que tu reconnaisses la certitude des « enseignements qui t'ont été donnés. »

Plusieurs conséquences doivent être tirées de cette déclaration. 1° Au moment où le troisième évangéliste canonique prit la résolution d'écrire, il existait déjà plusieurs essais d'histoire évangélique écrite. 2° Ces essais

succédaient eux-mêmes à la *Paradosis*, transmission ou tradition orale, de ceux qui avaient été les témoins oculaires de l'histoire racontée, et leurs auteurs avaient la prétention de s'y conformer. Cependant 3° ce texte contient un blâme discret, non des intentions de ces pieux écrivains, mais de la manière dont, au jugement de notre évangéliste, ils se sont acquittés de leur tâche. La fin de cette courte préface montre clairement qu'il regrette les lacunes de récits qui ne remontent pas jusqu'aux débuts de l'histoire de Jésus (πᾶσιν, ἄνωθεν), qu'on pourrait être plus exact (ἀκριβῶς) et ranger les faits dans un ordre plus satisfaisant (καθεξῆς). Nous ne saurions dire d'avance si le récit de Luc mérite à tous ces égards la supériorité qu'il se plaît à lui assigner lui-même, mais évidemment, s'il n'avait pas cru pouvoir faire mieux que ses prédécesseurs, Luc n'aurait pas écrit son évangile. Si surtout les témoins oculaires dont il parle avaient écrit l'histoire qu'ils se bornaient à raconter, il n'aurait pas songé à la refaire après eux.

Un second témoignage, plus tardif, n'en est que plus éloquent, puisqu'il prouve que la tradition orale persista longtemps encore après que des évangiles écrits eurent commencé à la supplanter.

Eusèbe nous parle avec quelques détails d'un certain Papias qu'il dit avoir été évêque d'Hiérapolis en Asie-Mineure dans la première moitié du second siècle [1], et qu'Irénée dit avoir été ami de Polycarpe, le signalant comme un ἀρχαῖος ἀνήρ, « un homme antique »: ce qui répond très bien à ce que nous savons de lui. Ce Papias fut l'auteur d'une *Exégésis* ou *Explication des Logia du Seigneur* (*Logia*, paroles sacrées, maximes revêtues

[1] *Hist. Eccl.* II, 15 ; III, 36 et 39. Comp. Irénée *Adv. Haer.* V, XXXIII, 3-4.

d'autorité), œuvre en cinq livres dont nous ne possédons plus que quelques fragments. Eusèbe n'a qu'une idée très mince de la portée d'esprit de Papias; σφόδρα μικρὸς τὸν νοῦν, « d'esprit très médiocre », dit-il de lui. Telle n'était pas l'opinion d'Irénée, et il est facile d'expliquer le jugement peu flatteur d'Eusèbe. Papias était ardemment millénaire, comme tant d'autres chrétiens de son temps, on peut même dire qu'il l'était grossièrement. Le royaume de mille ans que Jésus de retour allait bientôt constituer sur la terre devait, à l'en croire, assurer à ses élus de perpétuelles bombances[1]. Or, au temps d'Eusèbe, les croyances de ce genre étaient tombées dans le discrédit, et c'est la ferveur millénaire de Papias qui indisposait contre lui le panégyriste de Constantin. Qu'il y eût, après tout, dans l'opinion d'Eusèbe quelque chose de fondé, là n'est pas pour nous la question. Ce qui fait le grand intérêt des extraits du livre de Papias dont nous lui sommes redevables, c'est qu'il s'agit de la situation que ces extraits révèlent, de ce que l'on faisait autour de Papias, de ce qu'il faisait lui-même pour fixer d'une manière satisfaisante à son gré les enseignements authentiques de Jésus. A cet égard les faiblesses millénaires du vieux compilateur des Logia sont de très mince importance. Or il nous apprend que si, de son temps, des écrits évangéliques circulaient dans les églises chrétiennes, les amis de l'ancienne méthode orale la préféraient encore. L'extrait que voici, tiré par Eusèbe de la préface de Papias, est formel. Papias parle à un inconnu qui doit lire son livre :

« Je ne craindrai pas de coordonner (συντάξαι) pour toi

[1] V. dans Irénée, *loc. cit.*, les descriptions où se complaisait le brave homme quand il s'étendait sur les ripailles auxquelles on pourrait se livrer dans ce futur royaume de Cocagne.

« avec les interprétations tout ce que j'ai bien appris et « bien retenu des anciens (πρεσβυτέρων[1]), après m'être « bien assuré de la vérité de leurs dires. Car je ne « prenais pas plaisir comme tant d'autres à ceux qui « parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent le « vrai ; ni à ceux qui rapportent des préceptes hété- « rogènes, mais à ceux qui reproduisent les comman- « dements confiés à la foi par le Seigneur et pro- « venant de la vérité même. Si l'un de ceux qui « avaient suivi les anciens arrivait (près de moi), je « lui demandais ce qu'ils avaient dit, ce que *disait* « (εἶπεν) André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, « ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou tout autre « des disciples du Seigneur, ce que *disent* (λέγουσιν) « Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur[2]. « Car je ne croyais pas pouvoir retirer autant d'utilité « des livres que de *la parole vivante et permanente* « (ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης). »

Eusèbe a remarqué la différence de temps indiquée par ce texte entre ce que *disaient* les apôtres André, Pierre etc. et ce que *disent* Aristion et le presbytre Jean, et il en conclut qu'il a été l'auditeur immédiat de ces deux derniers. Ce n'est pas tout à fait exact. Il ressort seulement du texte qu'il avait encore été leur contemporain, et que c'est par des tiers qu'il avait eu connaissance de leurs traditions. Cela fait donc trois anneaux de cette chaîne de transmission orale : 1° les apôtres

[1] Les *presbytres* ou *anciens,* premiers directeurs des communautés chrétiennes, analogues aux zekinim des synagogues.

[2] Il faut remarquer ici que Paul n'est pas nommé. Il est vrai qu'il n'était pas « témoin oculaire » de la vie de Jésus. Mais sa doctrine personnelle n'est-elle pas visée dans ces « préceptes hétérogènes » dont Papias ne voulait pas entendre parler?

témoins oculaires, mais on n'en pouvait plus parler qu'au passé ; 2° Aristion et le presbytre Jean qui leur avaient survécu ; 3° ceux qui communiquaient à Papias ce que ces deux continuateurs leur avaient dit à eux-mêmes. Mais Papias s'efforçait de vérifier l'exactitude de ce qui lui venait par ce canal prolongé, et nous apprenons de plus que Hiérapolis avait été la résidence de l'apôtre Philippe et de ses « quatre filles vierges qui prophéti- « saient ». Les Actes, XXI, 8-9, nous signalent aussi leur présence antérieure à Césarée-sur-Mer au temps de Saint Paul. C'est dans ce cénacle exalté que Papias aurait recueilli plusieurs *diégèses* ou récits (à distinguer des simples *Logia*) d'évènements surnaturels et notamment de prétendus enseignements de Jésus sur le règne de mille ans.

Nous reviendrons plus loin sur les indications que fournit le même Papias concernant les écrits évangéliques en circulation de son temps. Il nous suffit pour le moment de constater l'état de fait ressortant de sa préface. On cherche à s'assurer de l'authenticité des paroles attribuées à Jésus. Pour cela, pendant tout un temps, jusqu'à un moment rapproché de ce conservateur obstiné des vieux usages, on a recouru à la tradition orale. Les apôtres de Jésus, témoins oculaires de sa vie, en étaient naturellement la source la plus autorisée. Mais ils ont disparu, et leurs réminiscences sont depuis lors transmises par ceux qui les ont entendus et parmi lesquels Aristion et le presbytre Jean jouissent d'une autorité prééminente. C'est de leur témoignage que Papias fait le plus grand cas, ce sont leurs dires qu'il demande à ceux qui les ont entendus. Voilà la « trans- « mission orale vivante et permanente », qu'il met au-dessus des livres qu'on écrivait pour la fixer. Pourtant

Papias, en rédigeant son livre interprétatif des Logia de Jésus, reconnaissait, lui aussi, la convenance de cette fixation par écrit. Avait-il conscience de cette contradiction entre sa préférence routinière et l'œuvre elle-même qu'il avait entreprise ? On peut se le demander. Quoi qu'il en soit, le fragment de sa préface que nous avons reproduit d'après Eusèbe confirme absolument le début de l'évangile de Luc et les conclusions que nous en avons tirées.

Les évangiles, canoniques et autres, naquirent donc du besoin senti de consolider la tradition orale et de la préserver des altérations qui la compromettaient toujours plus gravement. Mais il résulte du témoignage de Papias que cette tradition orale survécut pendant assez longtemps parallèlement aux livres destinés à la remplacer peu à peu. C'est un phénomène comparable à ce que nous révèle l'archéologie préhistorique, lorsqu'elle nous montre que l'usage des outils de pierre se maintint pendant un laps de temps considérable à côté des instruments de métal qui devaient de plus en plus en tenir lieu.

CHAPITRE IV

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES. I

On a donné aux trois premiers évangiles le nom de *synoptiques*, parce que l'unité de leur plan fondamental et le parallélisme de nombreuses sections permettent de suivre très souvent leur triple récit d'un même regard. Pour éviter d'inutiles circonlocutions nous les désignerons souvent par le nom que la tradition leur assigne, nous dirons « Matthieu », « Marc », « Luc », sans nous prononcer par là sur la question de leur authenticité. Il convient aussi d'ajourner celle de la crédibilité de certains évènements racontés et de ne s'occuper en premier lieu que des textes tels qu'ils nous sont parvenus.

A. — L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

Bien que l'étude attentive de ce premier évangile amène à distinguer dans sa composition des documents de différente origine, on doit reconnaître qu'une grande unité de style règne d'un bout à l'autre. Les formes en sont caractéristiques au point de démontrer que le rédacteur n'a pas été un simple compilateur et qu'il a imprimé le sceau de sa rédaction personnelle sur les

écrits de divers genres qu'il a utilisés en totalité ou en partie. (Voir les preuves dans l'Appendice, C.)

Le but qu'il s'est proposé d'atteindre a été de montrer à des lecteurs judéo-chrétiens que Jésus de Nazareth est le Messie, qu'il a été l'ami compatissant, le bienfaiteur dévoué du peuple juif dans son ensemble, et que ce peuple, livré à ses seules inspirations, l'eût acclamé comme son sauveur s'il n'en avait pas été détourné par les machinations meurtrières de ses chefs politiques et religieux. Il s'agissait pour lui de concilier la foi en Jésus comme Messie avec le fait pénible que la majorité du peuple auquel il était en tout premier lieu destiné refusait de le reconnaître en cette qualité.

La démonstration qui se dégage d'un bout à l'autre se meut en effet sur ce terrain. Ce sont des objections juives qui trouvent leur réfutation dans de fréquentes citations des prophètes sous cette forme stéréotypée : « Et ceci arriva afin que s'accomplît ce qui avait été « dit » etc.[1] Il y a des détails qui n'ont de valeur

[1] L'apparence anormale de la naissance de Jésus I, 22-23, est l'accomplissement d'Ésaïe VII, 14 ; le séjour de l'enfant Jésus en Égypte II, 15, a été prédit Osée XI, 1, de même que la première calamité dont sa naissance a été l'occasion II, 17, l'a été par Jérémie XXXI, 15 ; le nom méprisé de *Nazaréen* est bien plutôt, et par la même raison, un titre de noblesse. Si Jésus a prêché surtout en Galilée, IV, 14, c'était prédit dans Ésaïe VIII, 23-IX, 1 ; s'il a parlé surtout en paraboles XIII, 14 et 35, c'est pour accomplir Ps. LXXVIII, 2, Ésaïe VI, 9 et sv. ; s'il est entré modestement à Jérusalem monté sur un âne, XXI, 4-5, c'est que Zacharie IX, 9 l'avait annoncé. Ce sont des prédictions de prophètes qui expliquent son arrestation nocturne et le prix auquel ses ennemis ont acheté le concours du traître, XXVI, 15-31 comp. Zacharie XIII, 7 et XI, 12. Le récit de la crucifixion est visiblement dominé par le désir d'identifier les détails de l'évènement avec ceux du Ps. XXII. — Il convient d'ajouter que la manière de notre évangéliste en citant les prophètes pèche par un arbitraire qui s'explique seulement quand

démonstrative qu'au point de vue rabbinique ; par exemple, la triple série des générations écoulées entre Abraham et Jésus : chaque série contient quatorze noms et cette symétrie n'est obtenue qu'en violentant quelque peu l'histoire. En particulier il faut relever la tendance constante à porter au maximum le nombre des malheureux qui ont été l'objet de la compassion active de Jésus. Le caractère *national* de sa bienfaisance est indiqué par la fréquence de cette espèce de refrain « et il les guérit « *tous*, il guérit *toutes* les maladies et *toutes* les infir- « mités parmi le peuple » [1].

Ce cachet judéo-chrétien est encore attesté par une déclaration qu'il attribue à Jésus V, 18-19, concernant la loi juive et qui tout au moins étonne dans le contexte qui l'entoure, encore plus quand on la compare à la suite de l'histoire évangélique. Il se trahit encore dans l'espèce de primauté d'honneur décernée à Pierre XVI, 18-19, l'apôtre favori du judéo-christianisme de la tendance large, ainsi que dans les dernières lignes où le collège des Douze reçoit la mission d'évangéliser toutes les nations de la terre. Nous savons que ce fut la prétention des judéo-chrétiens d'enlever à Paul cette gloire de son apostolat pour l'adjuger aux apôtres qui avaient vécu

on sait combien, chez les Juifs comme chez les chrétiens de cette époque, l'interprétation était complaisante. Tantôt, comme I, 22-23, l'accomplissement prétendu n'est justifié que par une traduction inexacte échappée aux LXX ; tantôt, comme II, 15 et XIII, 35, le rédacteur s'appuie sur le texte hébreu traduit par lui-même; tantôt, comme XXVII, 9-10, il dénature entièrement le sens réel du passage allégué en se laissant guider par quelques vagues analogies. Pourtant sa bonne foi est entière.

[1] Le premier évangile emploie le mot *tous* là où les textes parallèles se bornent à dire *beaucoup*. Comp. IV, 23-24 ; VIII, 16 ; IX, 35 ; XII, 15 ; XIV, 35-36 ; XV, 30 ; XIX, 2 ; XXI, 14. C'est aussi pour accomplir une prédiction des prophètes, VIII, 17 et XII, 17-21.

avec le Christ. Cette prétention, qui s'explique par le grand changement qui s'opéra dans la situation de la première chrétienté, est arguée de faux par l'histoire de l'Église apostolique. Comp. Gal. II, 7-10.

Cela même nous apprend que le judéo-christianisme de notre évangile est de la tendance libérale, universaliste en principe, ne bornant pas au peuple juif exclusivement les avantages du Royaume de Dieu. Des payens bien disposés comme le centurion de Capernaüm (VIII, 5-13) ou pleins de foi comme la Cananéenne (XV, 21-28) y auront part également. C'est bien ce judéo-christianisme qui alla toujours en s'éloignant de sa première étroitesse et dont, selon les plus anciennes traditions, Pierre fut le représentant le plus éminent. C'est cette tendance universaliste qui permit à notre évangile de devenir livre canonique dans la chrétienté prôto-catholique, alors que des évangiles d'un judéo-christianisme plus intransigeant étaient négligés ou repoussés. Poursuivons.

Un phénomène principal frappe les yeux de tous ceux qui comparent cet évangile aux deux autres synoptiques, c'est l'importance et la longueur relative des groupes de sentences doctrinales de Jésus, réunis sous forme de discours suivis et rattachés à certains incidents pas toujours bien précis du récit historique. Tantôt ces groupes d'enseignements sont reproduits sans interruption, par exemple dans ce qu'on appelle le Sermon de la Montagne V, 3-VII, 27, dans les Instructions données par Jésus à ses apôtres IX, 37-38 ; X, 5-16, 23, 42, dans la série des Paraboles du Royaume XIII, 24-52, dans celle des Malédictions XXIII, 2-39 ; tantôt ces groupes, reconnaissables à la connexion logique des fragments qui les composent, sont coupés par des intercalations

provenant le plus souvent d'une autre source commune à notre évangile et au second, par exemple aux chap. XI et XII où les dires concernant Jean-Baptiste, la Génération récalcitrante et les accusations lancées contre Jésus par ses adversaires sont interrompus çà et là par certains incidents ; ou bien XVIII, 2-XIX et XX où l'on peut faire la même remarque à propos d'un autre groupe d'enseignements déterminant les relations réciproques de ceux qui sont appelés à faire partie du Royaume. Mais il est facile de s'assurer que l'on pourrait, de l'ensemble de cet évangile, détacher ces divers groupes didactiques et en former un tout homogène qu'il faudrait intituler : « Enseignement de Jésus sur le « Royaume de Dieu ou des Cieux », c'est-à-dire sur l'état permanent et définitif de perfection devant résulter de la réalisation des principes enseignés. Quand, de l'évangile de Matthieu, nous passons à celui de Marc, nous ne retrouvons plus ces groupes qui chez le premier font l'effet de discours. En revanche on en retrouve chez Luc les éléments, parfois très semblables, parfois sous une forme assez différente, mais à l'état beaucoup plus disséminé dans le cours du récit historique et par conséquent accusant leur connexion primitive d'une manière bien moins sensible. On va voir combien cette observation importe à la solution du problème que nous étudions [1].

Si l'on procède à cette opération de détachement des groupes didactiques de l'évangile de Matthieu, on en trouvera *sept* qui tournent tous autour de la question centrale du Royaume des cieux ou de Dieu et qui peuvent s'intituler ainsi :

[1] V. pour plus amples détails l'Appendice, D.

1° La Loi nouvelle V, 3-VII, 27.

2° Les Instructions apostoliques IX, 37-38; X, 5-16, 33-42.

3° Les Adversaires XI, 7-19, 21-30; XII, 24-25, 28, 30, 37-39.

4° Les Paraboles du Royaume XIII, 1-52.

5° Relations entre eux des membres du Royaume XVIII, 2-7, 10-23; XX, 1-16; XXI, 23-27; XXII, 1-6, 8-14.

6° Malédictions XXIII.

7° Avènement du Royaume XXIV, 11-12, 26-28, 37-51; XXV.

On remarquera ce chiffre de sept groupes. Il rappelle immédiatement une des symétries chères aux écrivains juifs qui attribuaient au chiffre 7 une valeur mystique [1]. Il se retrouve dans quelques sous-divisions et plusieurs détails. Ainsi nous comptons sept Paraboles du Royaume au chap. XIII, sept Malédictions au chap. XXIII, sept Enseignements relatifs aux derniers temps chap. XXIV et XXV. Comp. encore XII, 45 et XVIII, 21-22. Sans insister plus qu'il ne convient sur cette particularité, il faut aussi relever un détail significatif. Régulièrement chacun de ces groupes d'enseignements est présenté comme un discours tirant sa date et son occasion de l'un des incidents du récit historique. C'est que le rédacteur a pensé qu'il devait les insérer précisément à la place qu'il leur assigne, comme s'il les eût pris lui-même pour des discours tenus *uno tenore*. Luc en a le plus souvent jugé autrement, il a indiqué d'autres occasions et dispersé beaucoup plus les enseignements divers. Nous n'avons pas en ce moment à

[1] V. par exemple les divisions par 7 des visions de l'Apocalypse.

décider s'il a été plus exact que Matthieu dans ses rattachements. Mais on remarquera dans le premier évangile qu'à la fin de chacun des groupes sus-mentionnés son rédacteur se sert d'une espèce de refrain : Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τουτους, « Et il arriva « que lorsque Jésus eut achevé ces paroles » ou « ces « instructions », ou « ces paraboles » — et le récit historique reprend. C'est comme si le rédacteur eût marqué par cette formule le moment où il revient à une autre source que nous n'allons pas tarder à connaître [1]. Cette observation emprunte un véritable relief à ce détail qu'à la fin du dernier groupe l'évangéliste dit : « Et il arriva que lorsque Jésus eut achevé *toutes* ces « paroles », XXVI, 1, laissant entrevoir par cette adjonction insolite qu'il en a fini avec le document auquel il a emprunté les discours de Jésus. Avait-il raison de les considérer comme des « discours » prononcés à des moments déterminés ? Luc dit non, puisqu'il en brise l'unité en rattachant à d'autres occasions les fragments de ces prétendus discours. Dans tous les cas nous devons observer que l'ensemble de ces groupes ne dénote en aucune manière qu'ils aient été rangés primitivement dans un ordre chronologique. Le but que s'est proposé celui qui les a réunis le premier a été essentiellement didactique. Il a voulu rassembler les dires de Jésus concernant le Royaume de Dieu, et il les a collectionnés dans un ordre logique. Par conséquent, dans

[1] VII, 28 ; XI, 1 ; XIII, 53 ; XIX, 1 ; XXVI, 1. Au chap. XII, 46, la formule habituelle est modifiée par ces mots : « Comme il parlait encore à la foule ». La seule exception serait à la fin du 6me groupe, les Malédictions, chap. XXIII. Mais on peut la considérer comme remplacée par l'en-tête : « Alors Jésus tint ces paroles « à la foule et à ses disciples ».

un même groupe, il peut se trouver des enseignements remontant aux premiers jours de la prédication de Jésus, d'autres qui n'ont pu être énoncés qu'à la fin.

Par exemple, dans le Sermon de la Montagne (la Loi nouvelle) il est parlé de persécutions violentes dirigées contre les disciples, V, 10-12. Au début du ministère de Jésus en Galilée, quand l'opinion de la multitude lui était très favorable, ces paroles ne sont guère à leur place. D'après notre évangéliste, ce « Discours » aurait été adressé à la foule aussi bien qu'aux disciples (V, 1-2; VII, 28-29); cependant il est tel et tel passage où les disciples seuls sont visés, par exemple V, 11; VII, 21-22. Ailleurs Jésus parle sans autre explication en Messie et en Juge suprême (VII, 22-23). C'est évidemment prématuré en ce moment de son histoire (comp. XVI, 13 et suiv.). De plus, dans le récit historique servant de cadre aux Discours, on rencontre des enseignements identiques à ceux que les Discours contenaient déjà, par exemple sur le Divorce (comp. V, 31-32 et XIX, 8-9)[1].

Dans le groupe d'enseignements que nous intitulons *Instructions apostoliques* Jésus parle déjà en Messie (X, 32, 33, 37, 40). L'expression « porter sa croix » (v. 38) ne peut encore être comprise à la date assignée, non plus que l'allusion (v. 25) aux calomnies qui faisaient de Jésus un agent de Béelzébul. La mission proprement dite des apôtres a pour champ d'action spécial le peuple juif (v. 6), ce qui est conforme à la situation décrite par Paul, Gal. II, 9, mais non aux derniers versets de notre évangile où cette mission des Douze s'étend à toutes les nations.

[1] Comp. au même point de vue V, 29-30 et XVIII, 8-9.

De même, dans le troisième groupe, mainte parole de Jésus où il se défend contre des adversaires acharnés suppose qu'il est à la fin de sa carrière publique, en face d'une opposition si violente, si redoutable, qu'il en accuse la génération entière (XI, 16; XII, 39, 45). Ce n'est pas la situation telle qu'elle se dessinait aux premiers jours de sa prédication en Galilée. Remarquons aussi que XI, 14, Jésus identifie Jean-Baptiste avec « l'Élie qui devait venir ». Or XVII, 11-13 le même enseignement est donné à trois disciples intimes qui ne trahissent pas le moindre souvenir de l'avoir déjà reçu.

Le groupe des Paraboles du Royaume ne pourrait donner lieu à des remarques du même genre, puisqu'elles sont d'une portée générale et sans date assignable. Mais il est invraisemblable qu'à un moment donné Jésus n'ait enseigné que sous la forme parabolique. Il y a là évidemment une collection de paraboles reliées entre elles par l'affinité du sujet qu'elles envisagent sous ses différentes faces. Là encore la réunion est reliée par un fil didactique et non chronologique.

Dans le cinquième groupe qui contient trois autres paraboles, la première, celle des *Ouvriers de différentes heures* ne correspond pas à la maxime posée en tête XIX, 30 et qui se retrouve Marc X, 31 dans une autre liaison. Même observation sur la parabole des *Deux Fils* XXI, 27-33, intercalée dans un texte tout semblable à Marc XI, 33-XII, 1.

Le 6me groupe, les Malédictions, placé tout à la fin de la carrière de Jésus, contient à son tour des paroles qui jurent avec la situation supposée. Jésus, en ce moment, ne pouvait conseiller à ses auditeurs de faire « tout ce que leur disaient » ses ennemis, scribes et pharisiens, XXIII, 2-3. C'eût été prononcer sa propre

condamnation. Cette parole se concevrait à la rigueur au commencement de son ministère, non à la fin. Nous verrons plus loin, et Luc est du même avis, que l'ensemble du groupe, où il n'est parlé que des scribes et des pharisiens, suppose plutôt la situation de Galilée que celle de Jérusalem.

Nous ne pouvons rien dire encore du 7me groupe ou Discours eschatologique, parce que l'ordre didactique se confond ici avec l'ordre historique. Ce sont des enseignements de la fin, aux deux points de vue. Mais nous relèverons le fait que, là aussi, des enseignements appartenant en propre à notre évangile sont encadrés dans un contexte qui se retrouve dans Marc et en partie dans Luc.

En un mot, si le rédacteur du premier évangile avait eu sous les yeux un document de nature didactique et non chronologique, réunissant dans un ordre déterminé les paroles les plus mémorables de Jésus sur le Royaume de Dieu, et qu'il se fût proposé pour tâche de l'insérer fragment par fragment dans un autre document, historique celui-là, racontant des actes et des paroles de Jésus dans l'ordre de succession, nous n'aurions pas un ouvrage différent de celui qu'il nous a laissé. Il est clair, qu'on veuille bien ne pas l'oublier, que si nous constatons çà et là des contradictions entre les groupes d'enseignements et la date que leur assigne l'évangéliste, cette critique retombe sur lui et non sur le document didactique intercalé par lui dans un récit qui en était indépendant. Le disciple de Socrate qui voulait dresser un recueil de ses *Dits mémorables* en les classant par ordre de sujets n'était nullement tenu de les énumérer dans leur succession historique, ou plutôt cette méthode eût été contraire à la nature même de

l'œuvre entreprise. La comparaison est ici d'une entière légitimité.

Nous devons signaler de plus les marques de très haute antiquité du recueil d'Enseignements de Jésus détaché du premier évangile. Le fait lui-même qu'un écrivain ne pense qu'à recueillir des maximes, des paraboles, des réponses à certaines objections contemporaines et de même terroir, en un mot des *paroles*, suppose une époque où le souvenir des évènements qui ont motivé et qui expliquent ces paroles est encore très présent à la mémoire. Ainsi, dans ce recueil, il est bien question du sombre avenir que prépare au peuple juif son obstination à repousser le Royaume des Cieux que leur annonce le Fils de l'Homme (par ex. XII, 45; XXIII, 36-38), mais rien ne précise la forme que prendra ce châtiment. Au contraire, d'autres documents évangéliques, moins anciens, parlent déjà du siège de Jérusalem, de sa dévastation, de la ruine du Temple. A propos du Temple, le passage V, 23-24 est inimaginable si l'édifice, quand le texte en fut écrit, n'était pas encore debout, lui et l'autel unique où il était ordonné d'apporter les offrandes. Au chap. XI le vrai rapport de Jean-Baptiste avec Jésus est constaté avec une précision remarquable (v. notamment les vv. 3 et 11), mais d'une manière qui ne tarda pas à devenir étrangère à l'idée qu'on s'en forma dans la première Église. Au même chapitre, v. 21, il est fait allusion à un séjour que Jésus aurait fait à Chorazin, ville de Galilée. Évidemment, quand ce détail fut écrit, les premiers lecteurs savaient de quoi il était question. Mais tout souvenir de ce séjour se perdit dans la tradition et il n'en est question dans aucun autre document qui nous soit connu. Un autre indice de haute antiquité chrétienne nous est fourni XIII, 52 et XXVIII, 34, où le

mot γραμματεὺς, « scribe », est encore pris en bonne part. De bonne heure le nom de scribe fut odieux aux chrétiens. Enfin le chap. XXIII nous met en face d'un état de choses où la vie religieuse du peuple juif antérieurement à sa dispersion est encore saisie dans toute sa réalité objective. Les scribes et les pharisiens parlent et commandent au nom de Moïse (v. 2), ils recherchent avidement la considération publique, ils portent d'énormes phylactères et de longues franges (v. 5), ils recherchent partout les premières places (v. 6). Les subtilités de leur casuistique (vv. 16-22), la minutie dévote qu'ils appliquent au paiement de la dîme (v. 23), les tombeaux des prophètes et des justes qu'ils élèvent ou qu'ils ornent (v. 29), tous ces détails sont pris sur le vif d'une situation qui devait se modifier complètement trente ans à peine après la mort de Jésus. Ils supposent les coutumes, les préjugés, la capitale, le Temple, les pratiques pieuses de la Palestine juive avant la grande catastrophe. En un mot, ce recueil d'enseignements est certainement la partie la plus ancienne de toute la littérature évangélique. Il est pour l'historien de Jésus le plus précieux des documents.

Poursuivons l'analyse de la composition du premier évangile. Quand on en a retranché ce recueil d'enseignements, il reste deux éléments bien distincts :

1° Un récit présentant les plus grandes ressemblances avec celui de Marc et suivant à très peu près le même fil historique ;

2° Un certain nombre de récits ou détails à prétention historique (entre autres les deux premiers chapitres racontant la naissance de Jésus) et qui appartiennent exclusivement à l'évangile dit de Matthieu. Leur carac-

tère spécial nous fait déjà pressentir qu'avec eux nous passons de l'histoire à la légende et qu'ils font partie d'une couche secondaire de la tradition [1]. Ce jugement est motivé, soit par l'invraisemblance historique de bon nombre de ces fragments, soit par le manque absolu de parallèle dans les autres évangiles où la ressemblance des contextes rend leur silence étonnant, soit enfin par l'exagération du caractère miraculeux de plusieurs évènements racontés. On peut à ce propos signaler la confiance naïve accordée par l'évangéliste au rêve comme canal normal de révélation [2].

Mais il importe avant tout de savoir ce que suppose ce parallélisme à peu près constant avec l'évangile de Marc qui se révèle si clairement après défalcation des Discours et des fragments à tournure légendaire. C'est une question qu'on ne peut traiter avant d'avoir examiné cet évangile de Marc.

[1] Voici la liste de ces fragments sans parallèle ailleurs. 1° La généalogie de Jésus I, 1-17. — 2° Conception miraculeuse et naissance I, 18-25. — 3° Les Mages d'Orient II, 1-12. — 4° La Fuite en Égypte II, 13-15. — 5° Massacre de Bethléhem II, 16-17. — 6° Retour d'Égypte et fixation de la famille à Nazareth II, 19-23. — 7° Résistance de Jean-Baptiste III, 14-15. — 8° Pierre marchant sur les flots XIV, 28-32. — 9° Prérogatives de Pierre XVI, 17-19. — 10° Le miracle du Statère XVII, 24-27. — 11° Règles disciplinaires XVIII, 16-18. — 12° Judas se désignant lui-même XXVI, 25. — 13° Pierre réprimandé XXVI, 52-54. — 14° Désespoir et suicide de Judas XXVII, 3-8. — 15° La femme de Pilate XXVII, 19. — 16° Pilate se lave les mains et le peuple se maudit lui-même XXVII, 24-25. — 17° Tremblement de terre et saints ressuscités XXVII, 51-53. — 18° La Garde surveillant le tombeau XXVII, 62-65. — 19° Corruption des soldats XXVIII, 11-15. — On pourrait rattacher à cette liste quelques autres détails de minime importance.

[2] I, 20 ; II, 12, 13, 19, 22 ; XXVII, 19.

B. — L'ÉVANGILE DE MARC

L'un des résultats les plus évidents de l'étude analytique du premier évangile, c'est que ses éléments particuliers et les Discours de Jésus sont régulièrement intercalés dans un contexte tout semblable au texte du second[1]. A partir de l'entrée en scène de Jean-Baptiste et jusqu'à la fin, le plan historique des deux évangiles est le même. Très souvent les textes parallèles se rapprochent tellement de l'identité[2], qu'on se trouve enfermé dans cette triple alternative : ou bien le premier évangéliste a connu le second et s'en est servi ; ou bien c'est le second qui a connu le premier et qui s'en est servi ; ou bien enfin ils ont, indépendamment l'un de l'autre, connu et reproduit une source commune.

Or on peut démontrer que les deux premières hypothèses sont démenties par la comparaison des textes et que la troisième seule est admissible.

1° Le premier évangéliste n'a pas connu le second évangéliste tel qu'il nous est parvenu. En effet mainte fois c'est le texte parallèle du second évangile qui explique le fonds commun ou cherche à le rendre plus clair. En d'autres endroits l'expression adoptée par le premier est plus antique, plus originale, tandis que celle qui est préférée par le second dénote la réflexion et la correction intentionnelle d'un rédacteur modifiant, supprimant même parfois ce qui pourrait prêter à objection.

[1] V. l'Appendice, E.

[2] Par exemple, Matth. III, 4 — Marc I, 6 ; Matth. IV, 18-22 — Marc I, 16-20 ; Matth. XIII, 3-9 — Marc IV. 3-9 ; Matth. XVII, 1-13 — Marc IX, 2-13 ; Matth. XX, 25-28 — Marc X, 42-45 ; Matth. XXVI, 26-29 — Marc XIV, 22-25 ; Matth. XXVI, 26-29, etc.

On peut notamment par la comparaison des discours eschatologiques s'apercevoir que le Marc que nous possédons modifie sensiblement les paroles d'où il résulterait que la fin du monde actuel et le retour du Christ sont choses imminentes, devant se réaliser à très court délai [1].

2° Le second évangéliste n'a pas connu l'évangile du premier. — D'abord, s'il l'avait eu sous les yeux, on ne comprendrait pas pourquoi il a retranché de son récit tant de circonstances et de paroles intéressantes, qu'aucune raison imaginable ne pouvait le pousser à supprimer. Rien de plus erroné que la prétention de certains critiques voulant que Marc soit l'abréviateur de Matthieu. La réalité est que dans les passages parallèles c'est Matthieu le plus souvent qui est l'abréviateur et qui nous prive des coups de pinceau, riches en couleurs, qui font l'effet d'être pris sur le vif des situations et des choses. Chez lui aussi et même plus fréquemment que chez Matthieu (il s'agit toujours de leurs textes parallèles), on relève dans le récit commun des détails marqués au coin d'une antiquité plus grande. Le plus remarquable de ces indices, c'est le silence complet gardé par le second évangéliste sur la naissance de Jésus et sur sa vie dans les années qui précédèrent son apparition en Galilée comme prédicateur du Royaume de Dieu. « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ », dit-il en sa première ligne, comme s'il allait de soi que l'histoire évangélique ne remonte pas au-delà du baptême du Jourdain. Qu'on note bien que si le second évangile manque des grands et instructifs discours retracés par le premier, ce n'est pas du tout

[1] V. l'Appendice, F.

parce qu'il n'attache qu'une minime importance à l'élément didactique. Plus d'un quart de son livre est rempli de paroles et de leçons de Jésus. On y retrouve parfois des parallèles, moins d'expression que de pensée, des enseignements développés dans les discours de Matthieu. Quel eût donc été le motif qui l'aurait décidé à se priver et à priver ses lecteurs de parties doctrinales, qui, pour eux et pour lui, devaient être d'un si grand prix?

Ce qui est vrai, c'est que, par comparaison, il est moins abondant que Matthieu au point de vue didactique. Son récit est une rapide succession d'actes accomplis et d'enseignements oraux avec une certaine préférence pour « l'évènement », pour le fait. Il aime, avons-nous dit, le détail pittoresque et coloré. Il aime aussi ce qui tend à mettre en relief le pouvoir surnaturel de Jésus, et pourtant il arrive parfois à ramener ce pouvoir à une sorte de vertu magique inhérente à la personne du Maître, agissant par son pouvoir propre, et même indépendamment de sa volonté[1].

Des trois synoptiques il est le moins soupçonné de toute arrière-pensée de dogme et de controverse. Il ne pense qu'à son histoire, il s'y plonge tout entier. On ne saurait dire s'il penche plutôt vers le judéo-christianisme ou vers la tendance opposée. On peut seulement

[1] Marc V, 25-34, comp. Matth. IX, 20-22. On le voit, par exemple, attacher une importance mystérieuse à la parole prononcée par Jésus au moment d'accomplir le miracle comme si cette parole, et non une autre, avait dû être proférée pour que le miracle eût lieu, I, 25, 41 ; II, 11 ; IV, 39 ; V, 8, 41 ; VII, 34 etc. Le grand cri que Jésus aurait poussé en expirant doit expliquer, sans que l'on comprenne bien pourquoi, l'hommage que lui rend le centurion présidant à l'exécution, XV, 37, 39. Ou bien encore il parle de procédés physiques employés par Jésus dans certaines guérisons, qui ne les expliquent nullement, mais qui doivent avoir servi de canal à la *vertu* sortant de sa personne, VII, 33 ; VIII, 22-26.

observer qu'en dehors de toute complaisance pour un parti quelconque, il tient la personne de Pierre en grande vénération et, s'il ne lui décerne pas les prérogatives que le rédacteur judéo-chrétien du premier évangile lui réserve, il ne néglige pas les occasions de faire ressortir la place éminente que le zèle de cet apôtre lui assurait dans le collège des Douze.

Mais si, comme cela résulte de la comparaison des deux évangiles, il faut admettre qu'ils ont transcrit plus ou moins littéralement une source commune, il y a lieu de penser que cette source commune ne devait pas différer sensiblement de notre évangile actuel de Marc. En effet notre second évangile ne peut avoir ajouté au document primitif que des détails sans importance majeure et il ne doit l'avoir modifié qu'en y faisant des retouches sans conséquence marquée sur la succession et l'ensemble du récit. Les traces de modifications dictées par une raison d'apologie ou de controverse sont beaucoup plus nombreuses dans le premier évangile [1]. On est en droit par conséquent de se représenter la source commune sous la forme d'un récit de la carrière publique de Jésus où les faits et les dits étaient entremêlés dans un ordre assez lâche. Dans les deux évangiles en effet les indications ou sutures chronologiques sont vagues. Les récits sont seulement dominés par la nécessité de mettre au commencement, au milieu et à la fin ce qui ne pouvait être placé ailleurs, et c'est ce qui détermine cette succession fondamentale : baptême de Jean, prédication en Galilée, proclamation du Messie, voyage à Jérusalem, mort et résurrection. Enfin le rédacteur de la source commune, ne parlant nulle part

[1] V. plus haut, pp. 296-297 ; 307.

comme témoin oculaire [1], a dû puiser lui-même ses renseignements auprès d'un organe autorisé de la traduction orale primitive. Le fait qu'il met si volontiers l'apôtre Pierre en avant conduit à présumer qu'immédiatement ou médiatement ce sont des réminiscences de Pierre qu'il a recueillies de préférence. Mais cette conjecture, bien que très vraisemblable, reste sans appui suffisant tant que nous nous bornons aux textes comparés des deux évangiles auxquels ce document a préexisté.

Le résultat de cette comparaison confère pourtant une grande valeur à deux renseignements très courts, mais très significatifs dont nous sommes encore redevables à ce Papias dont nous avons exposé plus haut la singulière obstination à recourir à la tradition orale plutôt qu'aux livres circulant déjà de son temps. C'est pourtant là que cette tradition se déposait pour ne pas se perdre dans la pure légende ou des récits extravagants. C'est quand nous aurons achevé de préciser ce qui rapproche et ce qui distingue nos deux premiers évangiles que nous pourrons aborder avec confiance l'étude du troisième et poser des conclusions sur la composition de ces trois livres d'une si grande et incomparable valeur quand il s'agit de l'histoire de Jésus.

[1] Excepté peut-être Marc XIV, 51-52; mais il s'agit d'un épisode isolé, étrange, et la notice a si peu d'importance que le premier évangéliste et le troisième l'ont ignorée ou supprimée.

CHAPITRE V

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES. II.

Il faut reprendre où nous l'avions interrompu le témoignage de Papias reproduit par Eusèbe[1] :

Nous avons laissé le vieil Asiate justifiant sa méthode pour retrouver avec exactitude les paroles authentiques de Jésus. Eusèbe emprunte encore quelques détails au livre dont il a cité tout un passage. Il fait remarquer l'homonymie des deux Jean, l'apôtre et le presbytre. Il rapporte aux relations de Papias avec Philippe et ses filles prophétesses les informations que le premier aurait recueillies concernant certains faits miraculeux postérieurs à la mort de Jésus et plusieurs paradoxes millénaires qui déplaisent fort à l'historien du IVe siècle. Il ajoute que les paroles de Jésus expliquées par Papias provenaient du témoignage personnel d'Aristion, dont il a été question, et que Papias recevait aussi les traditions (παραδόσεις) du presbytre Jean. Sur quoi Eusèbe nous dit qu'il va reproduire, toujours d'après Papias, la *paradosis*, la tradition, que Papias tenait du presbytre concernant un évangile de Marc en circulation. Nous traduisons :

[1] *Hist. Eccl.* III, 39.

« Voici ce que disait le presbytre : Marc, devenu inter-« prète de Pierre, écrivit exactement, mais sans ordre, « tout ce qu'il se rappelait des dits et des actes du « Christ (ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα τοῦ Χριστοῦ). Car il n'entendit « pas et ne suivit pas lui-même le Seigneur. Mais « plus tard, comme je l'ai dit, il s'attacha à Pierre qui « distribuait les enseignements selon les besoins, et non « comme s'il eût rangé les discours du Seigneur dans « un ordre déterminé. Marc n'est donc pas coupable « d'avoir ainsi écrit un petit nombre de choses (ἔνια « γράψας) telles qu'il se les rappelait. Car il n'eut qu'un « souci, celui de ne rien omettre de ce qu'il avait en-« tendu et de n'y mêler rien de faux. Voilà ce que Pa-« pias raconte au sujet de Marc. Quant à Matthieu, il « s'exprime ainsi : Matthieu, il est vrai, écrivit en hé-« breu un recueil des Logia (τὰ Λόγια συνεγράψατο), mais « chacun les traduisit comme il put. » [1]

Ces déclarations sont formelles. Au temps de Papias et du presbytre Jean, son aîné et son garant, fin du premier siècle et commencement du second, il existait à leur connaissance — ce qui ne prouve pas qu'il n'y en eût pas d'autres encore — deux écrits relatifs à l'histoire de Jésus, l'un qui avait pour auteur un interprète de Pierre nommé Marc, l'autre qui avait été rédigé par l'apôtre Matthieu. Ces deux écrits se distinguaient l'un de l'autre. D'abord celui de Marc était rédigé en grec, tandis que celui de Matthieu l'avait été en hébreu[1], langue très peu connue, et on ne pouvait s'en servir qu'en recourant à des traductions qui n'étaient pas toujours conformes (ce qui résulte évidemment du « chacun les traduisit comme il put »). — De plus, le livre écrit par

[1] Cet hébreu est probablement l'araméen populaire du temps et du pays de Jésus, mais cela ne change rien à nos conclusions.

Marc racontait à la fois des *faits* et des *dits*, des actes et des enseignements, tandis que celui de Matthieu était une collection des *Logia*, c'est-à-dire des sentences, maximes, paroles révélatrices de Jésus. Incontestablement c'est avec intention que Papias et son garant opposent la nature mixte du récit dont Marc est l'auteur au caractère purement didactique de la collection de Logia réunie par Matthieu [1].

Ce qui a quelquefois empêché de savants critiques de reconnaître combien ces informations de Papias sont instructives, c'est qu'ils n'ont pas vu que ce jugement porté par lui sur les deux livres n'est autre chose que la continuation de son plaidoyer *pro domo sua*, c'est-à-dire pour la préférence qu'il s'obstine à donner à la tradition orale. Rappelons-nous qu'il travaille lui-même à une *Explication* avec commentaires *des Logia du Seigneur*. Il a la prétention de les avoir puisés aux meilleures sources orales ; car il a dans « la parole vivante et permanente », dans la tradition transmise oralement,

[1] Le sens classique du mot *Logion*, au pluriel *Logia*, se rapporte aux oracles qui affectaient la forme sentencieuse ou gnomique. Comp. Suicer, *Thesaur. Eccles.*, Amsterdam, 1728, et Suidas, *ad verb.*, qui les définit « les choses dites en prose au nom de Dieu » pour les distinguer des *Chrêsmoi* qui étaient plutôt en vers. Les LXX donnent souvent ce nom de Logia aux prophéties, de même que Paul *Rom.* III, 2. Les Actes VII, 38 l'emploient pour désigner les préceptes de la Loi qui sont autant d'*effata Dei*. Le Logion est donc toujours un *effatum*, une déclaration faisant autorité sur le domaine religieux et moral, et de là vient que par la suite les écrivains chrétiens s'en servirent souvent pour désigner tout passage de l'Écriture sainte considérée comme divinement inspirée. Cette explication du sens du mot *Logia* exclut le récit historique dans un livre dont ce mot résume la nature et le genre. Le Logion est toujours didactique. Un recueil de Logia contient des enseignements et ne raconte pas d'histoire.

plus de confiance que dans les livres. Il connaît bien l'existence des deux écrits de Marc et de Matthieu. Pourquoi n'y recourt-il pas ? C'est qu'il a des objections. Marc, dit-il, n'a pu que rédiger de mémoire ce qu'il avait entendu dire à Pierre dont l'enseignement ne suivait pas un ordre logique ou chronologique, mais était déterminé par les circonstances et les occasions. Par conséquent, malgré ses excellentes intentions, malgré son désir de raconter fidèlement tout ce qu'il se rappelait, Marc n'est ni complet ni d'une sûreté à toute épreuve. Mais, dira-t-on, il y a un recueil des Logia de Jésus réuni par un apôtre, un des Douze, par Matthieu, c'est le document où il faudrait les chercher de préférence à toute autre source. Non, reprend Papias, le recueil de Matthieu a été écrit en hébreu, il a été traduit par plusieurs interprètes, chacun l'a traduit de son mieux (Papias n'incrimine pas les intentions), mais ceux qui ne savent pas l'hébreu ne peuvent se prononcer sur la valeur de ces traductions qui diffèrent. Voilà pourquoi notre *vetus homo* s'en tiendra à sa chère tradition orale.

Son parti pris évident suggère quelque défiance de ses critiques, mais les faits qu'il allègue sont d'une parfaite vraisemblance et nous ne pouvons que constater leur accord avec ce que l'examen comparé des deux premiers évangiles nous avait tout d'abord fait présumer. Ce sont bien là les deux sources principales de notre Matthieu et de notre Marc. Celui-ci est une édition quelque peu retouchée du Marc primitif que nous appellerons désormais le *Prôto-Marc*. L'évangile dit de Matthieu est d'une composition plus compliquée. Son rédacteur a fait rentrer, sans beaucoup se soucier de l'exactitude chronologique, une version grecque des Logia, écrits en hébreu par Matthieu et

qu'il a fort bien pu opérer lui-même[1], dans le récit du Prôto-Marc ; puis, il y a ajouté des notices qui lui appartiennent en propre et dont nous avons déjà relevé le caractère souvent très légendaire. Si, dans la tradition ultérieure de l'Église, notre second évangile a toujours porté le nom de Marc, cette dénomination s'explique aisément puisque l'édition devenue canonique était très rapprochée de l'original. Quant à Matthieu, les Pères ont longtemps maintenu comme une vieille tradition que l'apôtre de ce nom avait d'abord écrit notre premier évangile en hébreu[2]. Prise dans un sens absolu, cette tradition n'est pas soutenable, parce que le premier évangile dans son ensemble ne saurait être ni l'œuvre d'un témoin oculaire de ce qu'il raconte ni une traduction continue de l'hébreu ou de l'araméen. Mais elle provient du souvenir confus de ce qui a été attesté par Papias. Il en résulte en effet que l'élément le plus intéressant de cet évangile, celui qui lui imprime son caractère principal, c'est le recueil des Logia de Jésus, rédigé primitivement dans la langue parlée à Jérusalem. Voilà pourquoi le nom d'*évangile selon Matthieu* lui est resté.

[1] En effet nous avons vu qu'il savait tantôt s'écarter avec les LXX, tantôt se rapprocher du texte hébreu dans ses citations des prophètes.

[2] Irénée, *Adv. Haer.* III, 1. — Panténus d'après Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 10. — Ebed Jesu (pour la Syrie) *Catal. libr.* 1, dans la Bibliothèque Orientale d'Assemann, III, I, p. 8. — Origène, *Opp.* tome III, p. 1, éd. Lommatsch, comp. Eusèbe, VI, 25. — Eusèbe lui-même III, 24. — Épiphane, *Haer.* XXIX *De Nazareis*, XXX *De Ebionitis*. — Jérôme, *Prolog. in Comment. sup. Matthaeum*, *De Viris illustr.* 3, etc.

C. — L'ÉVANGILE DE LUC

Tout ce qui précède nous permet d'abréger ce que nous avons à dire de l'évangile de Luc. L'auteur lui-même nous apprend qu'il a rédigé son livre après avoir contrôlé des sources antérieures d'information. Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions dans ce livre les traces visibles des deux principaux documents que nous venons de dégager des deux premiers évangiles, savoir les Logia et le Prôto-Marc. Mais nous ne les retrouvons intégralement ni l'un ni l'autre. Les Logia sont beaucoup plus disséminés, rattachés d'une manière souvent très lâche à des circonstances qui ne s'y prêtent guère, présentant parfois un sens assez différent de celui qu'ils ont dans Matthieu (par exemple, Luc VI, 20-26, comp. Matth. V, 3-12). Cependant le premier et le troisième évangélistes ne se sont pas proposé une tâche essentiellement différente. Le premier a, lui aussi, brisé l'unité du recueil des Logia en donnant une date et une occasion aux groupes qu'il a reproduits. Mais il l'a fait dans une mesure moindre, il a conservé des blocs entiers où nous avons pu relever des contradictions résultant de cette insertion de morceaux didactiques dans des récits d'évènements se succédant chronologiquement. Chez Luc, à peu d'exceptions près, la dispersion des Logia est la règle. — Quant au Prôto-Marc, à moins d'adopter l'opinion de tous points inadmissible qu'il a puisé son récit dans l'évangile de Luc, nous devons reconnaître que le troisième évangéliste en a aussi adopté la distribution de la carrière publique de Jésus. Il y a continuellement entre Marc et lui, sauf l'exception que nous allons signaler, un parallélisme de narration·

qui ne permet pas d'hésiter[1]. Cela est d'autant plus démonstratif qu'à d'autres égards Luc se montre plus châtié comme styliste grec que les deux premiers évangélistes. Il remplace très souvent par des tournures et des vocables classiques les expressions moins correctes des documents dont il se sert. Il ajoute parfois aux récits parallèles des traits que la connaissance qu'il avait d'autres sources pouvait lui fournir[2].

On a dit de cet évangile de Luc qu'il était l'évangile *paulinien*, inspiré par le désir de montrer dans l'enseignement de Jésus la justification anticipée de la doctrine personnelle de Paul. C'est une grande exagération. Le troisième évangile est continué par le livre des Actes des apôtres. C'estle même auteur, universaliste et moins engagé que le premier évangéliste dans les traditions d'un judéo-christianisme élargi; mais il est neutre et tendrait plutôt à l'apaisement du conflit qui divise la chrétienté apostolique[3]. En plusieurs endroits même, Luc se rapproche plus que le premier évangile des idées qui dominaient dans le milieu *ébionitique* (judéo-chrétien rigide) proprement dit, en particulier lorsqu'il est ques-

[1] Comp. p. ex. Marc II, 13-20, 23-28, et Luc v, 27-39 ; VI, 1-5. — Marc X, 13-15, et Luc XVIII, 15-17. — Marc XI, 27-33, et Luc XX, 1-8. — Marc XII, 1-10 et Luc XX, 9-17, etc.

[2] Par ex., Luc IV, 13, le significatif ἄχρι καιροῦ, « pour un temps », qui termine le récit de la tentation de Jésus au désert. Sauf une interversion dans l'ordre des tentations, la version de Luc est presque littéralement semblable à celle de Matthieu.

[3] C'est en particulier dans l'épisode où il parle de la mission apostolique dont Jésus aurait chargé soixante-dix disciples en dehors des Douze (X, 1 suiv.) qu'on voit une des preuves de son paulinisme. Pourtant Paul lui-même reste en dehors de cette institution. Cette notice des 70 disciples, nombre symbolique des nations de la terre, est très obscur, peu vraisemblable, mais au point de vue judéo-chrétien universaliste, elle n'a rien de particulièrement paulinien.

tion du jugement qu'il faut porter sur la richesse en elle-même, indépendamment de l'usage qu'on en fait[1]. Comme Matthieu, Luc commence son évangile par raconter la naissance de Jésus. Rien n'est plus évident que l'impossibilité de faire concorder les deux récits, et nous devrons revenir sur ce point. Mais la légende reproduite par Luc est tout aussi judéo-chrétienne que celle que nous lisons dans Matthieu. Le Messie qui naît doit un jour monter sur le trône de David et gouverner à jamais la maison de Jacob[2]. Les récits de la crucifixion et de la résurrection, comparés aux chapitres parallèles de Matthieu et de Marc, dénotent aussi l'usage de sources différentes de celles où les deux évangélistes ont puisé, mais c'est seulement par induction qu'on peut signaler quelques traits particuliers à Luc comme favorables au parti de Paul. Ils ne sauraient passer pour les indices d'une tendance prononcée en faveur de l'apôtre des Gentils.

En revanche, il est entre Luc et les deux autres synoptiques une différence notable à relever. Luc ne rapporte pas ce qui, dans Marc et dans Matthieu, s'est passé entre les deux Multiplications des pains[3]. Faudrait-il pour expliquer cette omission de toute une série de textes supposer que, les deux Multiplications se ressemblant beaucoup, le copiste de l'exemplaire du Prôto-Marc que Luc avait entre les mains ne s'était pas aperçu

[1] On peut comparer à cet égard les Béatitudes du Sermon de la Montagne Matth. V, 3-12, avec le fragment parallèle Luc, VI, 20-25. C'est sous l'empire du même parti pris contre la richesse en soi que sont rédigées les paraboles de l'Économe infidèle (XVI, 1-9) et du pauvre Lazare (*ibid.* 19-31).

[2] Luc I, 32-33 comp. 51-55, 68-74. II, 25, 31, 38.

[3] Marc VI, 45-VIII, 26.

qu'il sautait par inadvertance tout un fragment du livre qu'il transcrivait ? Ne serait-il pas au moins aussi probable que plusieurs éditions du Prôto-Marc circulaient dans les communautés, et même des rééditions retouchées et augmentées par l'auteur lui-même ? Ainsi s'expliqueraient quelques différences que l'on peut relever entre le récit parallèle du premier évangile et du Marc canonique[1].

Mais Luc a reproduit de IX, 51 à XVIII, 14 toute une série de faits et d'enseignements qui manque dans les deux autres synoptiques et qui contient cependant des sections d'une haute valeur. C'est là en particulier que se trahit l'antipathie de l'auteur contre la richesse en soi, mais c'est là aussi que l'on rencontre ces perles de grand prix, les paraboles du bon Samaritain, de l'Enfant prodigue, du Pharisien et du Péager. On y découvre clairement les indices d'une source particulière, originale, accusant l'existence d'une rédaction de l'histoire évangélique dont l'auteur nous est complètement inconnu et qui doit avoir compté parmi les documents écrits que Luc déclare avoir consultés. Il est naturel de penser que là ne se sont pas bornés les emprunts qu'il lui a faits, et peut-être faudrait-il en reconnaître d'autres dans les détails particuliers au troisième évangile et qui distinguent ses récits de la Passion et de la Résurrection.

Telles sont les principales observations qu'il impor-

[1] Par exemple, Matthieu ne reproduit pas l'épisode du Démoniaque Marc I, 23-28, ni celui, raconté aussi par Luc, du Denier de la veuve Marc XII, 41-44. Notre Marc canonique n'a pas l'incident du Centurion de Capernaüm Matth. VIII, 5-13, bien que cet épisode porte toutes les marques ordinaires des narrations du second évangile.

tait de faire sur les synoptiques. Après tant de travaux minutieux consacrés depuis plus d'un siècle à la comparaison de leurs textes respectifs, nous osons présenter ce résumé comme suffisamment appuyé par les faits les moins contestables. Il est vrai qu'il restera toujours plus d'un point d'explication douteuse, peut-être impossible. Ces livres ne furent pas protégés à leur origine contre les caprices ou les erreurs des copistes. Nous ne saurons jamais pour chacun d'eux quelle fut, entre plusieurs autres, l'édition qui parvint aux honneurs de la canonicité. On peut reprocher à la critique savante d'avoir trop souvent exagéré l'importance de telle expression isolée ou d'avoir, sous l'impression d'un lambeau de phrase, méconnu les grandes lignes d'ensemble qu'elle aurait dû surtout dégager et maintenir. C'est l'écueil sur lequel donne aisément la critique dès qu'elle devient microscopique. Pour l'historien de Jésus, un résultat s'impose. Nos trois évangiles synoptiques sont des reproductions, avec essai de les ramener aux conditions d'un récit qui se suive, de quatre documents ou sources de renseignements :

1° Un recueil d'enseignements, répartis en groupes, concernant le Royaume de Dieu dont Jésus prêchait le prochain avènement, recueil attribué à l'apôtre Matthieu, reproduit surtout dans le premier évangile sous forme de discours, reproduit aussi, mais sous une forme plus brisée, plus disséminée et moins complètement dans l'évangile de Luc.

2° Une histoire anecdotique, partant du baptême de Jean-Baptiste au Jourdain, se rattachant d'après la plus vieille tradition à des souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre recueillis par son disciple Marc. L'évangile actuel de Marc en est à peu de choses près la repro-

duction et elle se retrouve pour la plus grande partie dans le premier et le troisième synoptiques.

3° Le premier et le troisième synoptiques ont combiné chacun à sa manière ces deux premiers documents, mais le troisième y a joint des emprunts à un autre écrit d'origine inconnue, que l'on retrouve notamment Luc IX, 51-XVIII, 14.

4° La Paradosis ou tradition orale, qui se perpétuait autour des rédacteurs, a fourni à chacun d'eux quelques additions aux documents indiqués. Mais des fragments de cette tradition avaient déjà été fixés par l'écriture, en particulier les généalogies, les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus, probablement aussi le tableau mythique de la Tentation au désert. C'est surtout dans le cours du récit du premier évangile que l'on peut distinguer les additions provenant de ce travail prolongé d'une tradition versant toujours plus dans la légende.

Quelques autres questions, que nous ne pouvons traiter sans allonger excessivement cette introduction aux trois synoptiques seront abordées dans les études suivantes. Leur solution, quelle qu'elle soit, ne saurait modifier ce que nous croyons avoir établi.

Il nous reste à calculer approximativement la date à laquelle il convient de rapporter la rédaction de nos trois premiers évangiles.

Rappelons-nous bien que ces trois évangiles furent à l'origine des œuvres individuelles et privées. Il n'y eut pas de promulgation ecclésiastique, officielle et solennelle, émanant d'une autorité centrale, qui d'ailleurs n'existait pas, de trois ouvrages destinés à raconter avec une suprême compétence les actes et les enseignements du Christ. Le droit de critique des contemporains

était absolu, comme le montrent les premières lignes de l'évangile de Luc. De plus, il put très bien arriver, et selon toute apparence il arriva, qu'un évangile assez répandu dans une région déterminée, en Asie-Mineure, par exemple, en Syrie, en Égypte ou à Rome, demeura assez longtemps inconnu dans les autres parties de la chrétienté. Il y en eut aussi qui furent goûtés et recherchés dans certaines provinces, jusqu'au moment où les préférences de la grande majorité chrétienne pour d'autres plus conformes à ses tendances reléguèrent ceux-là dans l'ombre et, pour la plupart, dans l'oubli. C'est par une sélection graduelle et libre que nos trois premiers évangiles parvinrent à leur autorité privilégiée. La question de la date de leur composition est donc difficile à résoudre ou plutôt il faut se contenter d'un à peu près.

Il est un fait certain, qui peut servir de limite finale à toutes les suppositions, c'est qu'à partir de la seconde moitié du second siècle nos trois synoptiques sont connus, répandus et acceptés dans toute la chrétienté [1]. Comme cette propagation et cette espèce de canonisation librement consentie ont dû s'effectuer dans l'espace d'au moins une génération, nous n'avancerons rien de téméraire en rapprochant la date de la composition des synoptiques des premières années de ce même second siècle [2].

[1] La manière dont Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, d'autres encore, en parlent, les citations qu'ils en font supposent que l'autorité de ces trois livres était incontestée dans les églises d'orient et d'occident dans la seconde moitié du second siècle. Il faut qu'un certain nombre d'années se soient écoulées avant que cette acceptation générale ait été possible.

[2] Il a dû en être autrement du 4e évangile qui s'est propagé beaucoup plus vite, parce qu'il répondait à des tendances précises et très répandues dans la chrétienté de son temps. C'est ce qu'on

D'autre part, le fait non moins incontestable du rôle rempli pendant tout un temps par la tradition orale avant que l'on se sentît désireux de la fixer par l'écriture, cet autre fait qu'entre ce moment et la composition de nos synoptiques se place la rédaction des documents premiers qui leur ont servi de sources, ne permettent pas de trop rapprocher l'apparition des synoptiques de la première génération chrétienne. C'est seulement dans les dernières années du premier siècle que se dessine une situation rendant possible et désirable un travail de combinaison des documents antérieurs. Fin du premier siècle, commencement du second, telle serait donc la période à laquelle on se trouve amené, soit que l'on descende le cours des choses chrétiennes depuis leur origine, soit que l'on procède régressivement en remontant les années depuis l'an 150.

Des conclusions plus précises ont été souvent tirées des discours eschatologiques (prédisant la fin du monde actuel) rapportés par les trois évangiles[1]. Dans ces discours la destruction du Temple et de Jérusalem en l'an 70 doit précéder de très près la fin de l'ordre de choses existant et le retour triomphant du Christ. Là-dessus on a fait ressortir que la succession immédiate des deux évènements est très accentuée chez Matthieu (XXIV, 29), un peu moins chez Marc (XIII, 24), prudemment atténuée chez Luc (XXI, 24). Cette comparaison de textes parallèles aboutirait à faire de Luc le moins ancien des synoptiques et de Matthieu le plus rapproché de la catastrophe où s'abîma la société juive contemporaine

ne saurait dire des synoptiques. Encore faut-il ajouter que l'écho des résistances rencontrées par cet évangile si différent des autres est parvenu jusqu'à nous. (V. le chapitre suivant.)

[1] Matth. XXIV, 3-51 ; Marc XIII, 3-37 ; Luc XXI, 7-36

de Jésus. Luc aurait écrit son évangile en un temps où l'on ne pouvait plus sans s'insurger contre l'évidence palpable présenter comme devant se suivre de près la ruine de Jérusalem et le retour du Christ. Cette illusion serait au contraire encore partagée par le premier évangéliste. Marc se trouverait donc entre les deux.

Ce raisonnement est moins rigoureux qu'il ne le semble à première vue. C'est à leur source commune, le Prôto-Marc, que les trois évangélistes ont emprunté cette petite apocalypse. Dès lors et quand on sait combien les textes apocalyptiques se prêtent aux interprétations les plus complaisantes, on peut très bien admettre que la nécessité de modifier des déclarations démenties par l'expérience ait été très sensible à l'un des évangélistes, très peu à l'autre. Ce qui résulte seulement de cette comparaison, et ce résultat n'est pas sans intérêt, c'est que le Prôto-Marc, serré ici de plus près par le premier évangéliste que par les deux autres, a été écrit très peu d'années après la victoire définitive de Titus, quand on pouvait encore penser que le retour du Christ ne pouvait manquer de s'effectuer très peu de temps après la catastrophe. Le premier évangéliste a cru devoir conserver sur ce point le texte intégral qu'il avait sous les yeux ; le rééditeur du Prôto-Marc, notre Marc canonique, l'a légèrement atténué ; Luc l'a décidément modifié dans un sens plus conforme à la réalité. Mais quand on voit combien le premier évangéliste se contente aisément au chapitre de la chronologie[1], on n'est plus surpris de cette naïveté historique. Quand, de plus, on étudie la portée des passages où, à propos d'un

[1] Par exemple, Matth. III, 1, on dirait que Jean-Baptiste inaugura sa prédication au lendemain de la mort d'Hérode I.

fait de détail, il apprend à ses lecteurs que telle ou telle particularité s'est perpétuée « jusqu'à ce jour »[1], il est bien difficile d'admettre qu'il ait écrit son évangile quinze ou vingt ans seulement après les évènements qu'il raconte. Que signifieraient dans cette supposition les « jusqu'à ce jour » ? Quand enfin on se rappelle ces additions de provenance légendaire dont il enrichit la combinaison des deux sources écrites qu'il entremêle (les Logia et le Prôto-Marc), additions dénotant que la tradition est sur le point de s'altérer complètement, on ne peut plus se faire à l'idée d'attribuer au premier évangile une date notablement plus ancienne qu'à l'évangile de Luc.

Il convient aussi de signaler encore une fois les inextricables embarras où l'on s'est trouvé plongé quand on est parti de l'idée que chacun des trois évangélistes avait connu l'œuvre des deux autres ou de l'un des deux autres. Par conséquent nous ne pouvons les séparer par un grand nombre d'années et nous devons penser qu'engendrés par une situation et des besoins qui se sont accusés à peu près en même temps sur toute l'étendue de la chrétienté, ils ont été rédigés à peu de distance, quant aux années, l'un de l'autre, dans un intervalle qui va des dernières années du premier siècle aux premières du second, fin du règne de Domitien, premières années du règne de Trajan qui régna de 98 à 117.

De bons juges[2] signalent un passage de l'histoire d'Eusèbe[3] qui a toutes les apparences du souvenir quel-

[1] XXVII, 8 ; XXVIII, 15.

[2] Entr'autres M. Holzmann, *Hand-Commentar zum N. Testament*, I, *Synoptik*, 1889, p. 23.

[3] III, 37, 2.

que peu obscurci d'une sorte d'achèvement de l'œuvre évangélique vers la date approximative que nous proposons. Pour en saisir la signification réelle, il faut tenir compte du fait qu'Eusèbe, organe d'une tradition scripturaire déjà fixée et qui faisait remonter jusqu'aux premiers jours la composition des évangiles (excepté pourtant celle du quatrième), a sensiblement confondu la propagation de l'Évangile lui-même avec celle des évangiles écrits, devenus plus tard canoniques. Voici ce passage : « Beaucoup de disciples de ce temps-là (règne « de Trajan), pleins d'ardeur pour la parole divine, réa- « lisèrent l'ancienne exhortation du Sauveur, distribuè- « rent leurs biens aux indigents et, quittant leur pays, « *menèrent à bonne fin une œuvre d'évangélistes*, tenant « à honneur de prêcher la doctrine de la foi à ceux dont « elle était inconnue et *de leur remettre le texte écrit* « (γράφην) *des divins évangiles.* » Il y a là dans tous les cas l'écho, vers le moment indiqué, d'un mouvement très marqué dans le sens de la propagation de l'histoire évangélique *écrite*. Ce fut la période de l'éclosion à peu près simultanée de nombreux livres racontant de façon plus ou moins complète cette histoire évangélique et dont la mise en circulation froissait les habitudes mentales du vieux Papias.

Nos synoptiques se sont donc répandus à peu près en même temps que d'autres évangiles qui ne sont parvenus ni à la même notoriété, ni à la même autorité. C'est ce qui nous explique pourquoi, dans la première moitié du second siècle, nous constatons, non leur autorité exclusive, mais leur existence en analysant les écrits de plusieurs auteurs chrétiens tels que Clément Romain, l'auteur du Pasteur d'Hermas, celui de la Didaché, Justin Martyr, Tatien, etc., qui se servent au moins de l'un

d'entre eux, mais qui se servent aussi d'autres évangiles perdus totalement ou presque totalement. La sélection ne devient définitive que dans la seconde moitié du siècle.

Quant aux documents reproduits par nos trois évangiles canoniques, ils existaient naturellement avant que les auteurs de ceux-ci se missent à l'œuvre. Le Prôto-Marc a dû être rédigé dans la période 70-75, puisqu'il s'attendait au retour du Christ très peu de temps après la ruine de Jérusalem. Le texte primitif des Logia de Matthieu porte les traces, nous l'avons vu, d'un recueil réuni antérieurement à la destruction du Temple et de la société juive contemporaine de Jésus, par conséquent à l'an 70. Les choses ainsi comprises s'échelonnent naturellement dans un laps de temps d'une trentaine d'années environ.

Mais nous ne pouvons passer à l'étude critique de la vie de Jésus d'après les synoptiques sans avoir examiné la grave question posée par l'existence et la nature très particulière du quatrième évangile, traditionnellement attribué à l'apôtre Jean. Ce sera le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE VI

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Nos trois synoptiques, analysés dans leurs parties constituantes, se présentent à nous en réalité comme une combinaison d'au moins trois documents écrits, plus ou moins additionnés de tradition orale, indépendants les uns des autres. Ils nous retracent l'enseignement et la vie publique de Jésus d'une manière qui permet de reconstituer avec confiance la grande figure dont ils ont gardé la forte empreinte. Aucun d'eux n'est complet. Chacun d'eux a sa physionomie particulière. Mais il n'y a pas de différence irréductible entre les portraits. Les convergences l'emportent de beaucoup sur les divergences. Il s'en dégage un type central auquel l'intuition historique peut aisément ramener les trois épreuves mises à notre disposition.

Il en serait autrement dans le cas où nous devrions leur adjoindre à titre historique égal un autre document, dont l'autorité même prévaudrait s'il fallait en classer l'auteur parmi les témoins immédiats de la vie de Jésus. Alors le conflit deviendrait grave. Car il faudrait choisir entre un type du Christ et un autre très différent. Nous

abordons la grosse question du quatrième évangile, que la tradition attribue à l'apôtre Jean. L'opinion qu'on se forme de sa valeur historique et de ses rapports avec les trois premiers évangiles est péremptoire dans les recherches dont la vie de Jésus est l'objet. Elle peut servir de criterium anticipé pour préjuger le point de vue sous lequel la personne et l'œuvre seront envisagées. Si la différence du type dit johannique et du type synoptique est nettement déterminée et bien comprise, notre conviction est que l'option ne saurait être douteuse. Le Jésus des synoptiques, dégagé du reflet légendaire qui commence à nimber sa personne, est réel, plein de vie concrète ; celui du quatrième évangile est transfiguré systématiquement, idéalisé au point qu'on peut se demander souvent si l'on se trouve en présence d'un personnage historique ou d'un postulat métaphysique ramené par des procédés arbitraires aux apparences d'une vie humaine. Mais il ne suffit pas d'affirmer cet antagonisme, il faut le démontrer [1].

La difficulté de la démonstration ne s'est pas seulement compliquée du fait que l'opinion contraire au caractère historique de l'évangile attribué à l'apôtre Jean menace des croyances respectables qu'on voudrait préserver des envahissements de la critique. Il est cer-

[1] C'est un point où je me sens obligé à une rétractation. Au début de mes études sur les origines chrétiennes et quand je n'étais pas aussi familier que je le suis devenu avec l'évolution du christianisme au second siècle ; quand je ne m'étais pas encore rendu un compte suffisant du prodigieux idéalisme de l'école théologique d'Alexandrie, je rompis des lances en faveur de l'authenticité apostolique du quatrième évangile. V. la *Revue de Théologie* de Strasbourg, vol. IX et X. Depuis, j'ai dû me rendre à une évidence qui s'imposait toujours plus à la conscience de l'historien. On en verra les raisons dans ce qui suit.

tain que le dogme de la divinité de Jésus-Christ est très directement intéressé au maintien de la tradition de l'Église concernant cet évangile. Mais, de plus, pour traiter comme il convient le point en litige, il faut être au courant des antécédents philosophiques et théologiques, ainsi que de la situation formée par la rencontre de courants d'idées d'origines très diverses, qui valurent au quatrième évangile un accueil sympathique, empressé, bientôt partagé par toute la chrétienté. C'est un des phénomènes les plus curieux de l'histoire des croyances chrétiennes.

L'école juive d'Alexandrie, représentée au premier siècle avec distinction par le juif Philon contemporain de Jésus, avait dirigé les esprits dans un sens qui, au sein de l'Église chrétienne, devait aboutir à concevoir le christianisme et son fondateur comme les a compris le quatrième évangéliste. Nous ne pouvons songer à exposer dans tous ses détails la doctrine de Philon, précédée elle-même par tout un mouvement d'idées dont l'importante colonie juive d'Alexandrie fut le foyer pendant les deux derniers siècles avant notre ère. Qu'il nous suffise d'en résumer les principes fondamentaux.

Livres a consulter. — Outre les histoires générales de la philosophie grecque, traitant particulièrement de l'école philosophique d'Alexandrie, (v. notamment Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, part. III, 2e div., 3e éd., 1881), on remarque parmi les nombreux ouvrages consacrés à l'étude de la philosophie juive-alexandrine : Gfrœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 2 vol., Stuttgard, 1831.— Dæhne, *Geschicht. Darstellung der jud.-alexandr. Religionsphilosophie*, 2 vol., 1834. — Wolff, *Die philonische Philosophie*, 2e éd., 1858. — Lipsius, art. *Alexandrinische Religionsphilosophie* dans le *Bibellexicon* de Schenkel. — Jean Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, 1877. *La Doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, 1881. — Nicolas, *Études sur Philon d'Alexandrie* dans la *Revue d'Histoire des Religions*, vol. V, VII et VIII. — L. Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon*

dans le vol. I de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes* (sciences religieuses), Paris 1889. Cette liste est loin d'être complète. Toutes les *Vies de Jésus* des dernières années et tous les commentaires modernes du quatrième évangile traitent la question philonienne. — L'édition la plus recommandable des œuvres de Philon est celle de Mangey, 2 vol. in-fol., Londres, 1742.

La colonie juive d'Alexandrie a fourni à l'histoire de la pensée humaine un de ses chapitres les plus originaux. C'est là, non pas en Palestine, que s'opéra une fusion intime entre l'esprit juif et l'esprit grec. La préoccupation juive du monothéisme s'associa à la préoccupation grecque des rapports du monde et du principe divin. Il y avait convergence de la pensée grecque, qui postulait l'unité de l'action divine sur le monde, et de la pensée juive qui, dans la même mesure où elle sublimait la notion de son Dieu unique, cherchait à le dégager de toute compromission avec les imperfections du monde. La solution, déjà préparée dans les livres de l'Ecclésiastique et de la Sapience, parut trouvée dans la notion d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, d'un être consubstantiel, mais inférieur au Dieu unique dont il émane directement, au Dieu parfait et indéfinissable. Cet être, à la fois personne et abstraction métaphysique [1], c'est le *Logos* ou le *Verbe*, dépositaire de la pensée divine applicable au monde, révélation *proférée* (la *parole divine* de la Genèse I, 3) de ce qui peut être connu de Dieu, l'instrument et le serviteur de Dieu dans l'organisation du monde. Nous disons « organisation », parce que, malgré son monothéisme, le système juif-alexandrin est dualiste. La matière informe, chaotique, est éternelle, et, conformément aux idées platoniciennes et

[1] Une des ambiguïtés de cette philosophie religieuse consiste en ceci qu'elle ne distingue pas avec précision entre la personnalité consciente et le principe abstrait ou l'être de raison.

stoïciennes, l'action du Logos divin a pour effet de soumettre cette matière récalcitrante au pouvoir des forces organisatrices et directrices provenant de la pensée divine déposée en lui. Ainsi s'expliquent à la fois les imperfections et les côtés divins du monde et de l'humanité. L'homme, matière par son corps animal, est ouvert par son âme à l'influence purifiante, éclairante, moralisante, de ce Logos qui l'inspire et le sollicite. Le Logos est la lumière et la vie du monde. Tout bien, toute vérité, toute beauté sont autant de rayons de cette source unique de lumière hors de laquelle il ne saurait y avoir que ténèbres, ignorance, désharmonie et corruption. Dans le Logos se réunissent tous les types idéaux dont le monde visible ne peut naturellement présenter que des réalisations imparfaites. Car elles trouvent toujours leur limite dans l'impuissance de la matière à s'assimiler complètement la perfection de l'agent divin qui travaille à la pénétrer pour la transformer. Les évènements terrestres ne sont donc et ne peuvent être autre chose que des contr'épreuves de réalités supérieures avec lesquelles ils soutiennent le même rapport que celui du reflet avec le rayon lumineux, de l'image avec son modèle, du symbole avec ce qu'il représente. La réalité vraie, intégrale, est dans le monde supérieur, idéal, dont ce qui se passe sur la terre n'est qu'une traduction toujours imparfaite. Le monde n'est qu'un symbole continu de la réalité transcendante.

C'est ce dernier point de vue qui explique l'amour passionné du judaïsme alexandrin pour l'allégorie appliquée à l'histoire et tout particulièrement à l'histoire de l'Ancien Testament. Les évènements racontés, les rites consacrés dans les livres saints n'étaient donc plus que des images de réalités d'un ordre beaucoup plus élevé et le

privilège de l'homme spirituel était de retrouver ces fragments de la réalité divine sous la lettre symbolique dont ils étaient enveloppés. Ce fut, pour les Juifs alexandrins, le grand moyen de conciliation entre les idées grecques dont ils étaient imbus et le judaïsme auquel ils étaient profondément attachés. C'est ainsi qu'ils retrouvèrent Platon et Zénon dans Moïse et qu'ils purent sérieusement prétendre que la philosophie grecque avait été à l'école du révélateur hébreu. Le sens de l'histoire, déjà très faible chez ces idéalistes à outrance, acheva de s'oblitérer sous l'influence de la méthode allégorique appliquée aux faits historiques. L'idée qu'ils croyaient discerner à travers la lettre d'un récit, d'un précepte ou d'un rite, était seule vraiment réelle (ἀληθίνη), sa forme historique n'en était que le décalque très inférieur, et c'était rendre hommage à la réalité que de modifier cette forme quand on pouvait par là rendre plus complètement hommage à la vérité supérieure dont elle présentait l'empreinte inadéquate [1].

Voilà, dans l'ensemble du système philonien, ce qu'il importait le plus de relever pour reprendre en meilleure connaissance de cause la question du quatrième évangile. Le Logos ou le Verbe intermédiaire entre Dieu et le monde, source unique de vie, de vérité, de bien moral, — l'antagonisme pour ainsi dire congénital dans le monde et dans l'homme de la lumière et des ténèbres, — le symbolisme des faits historiques dans leur relation avec la réalité supérieure qu'ils expriment sous

[1] Ceux qui connaissent le néoplatonisme, la dernière des philosophies payennes, native aussi d'Alexandrie, et qui est elle-même une prolongation du philonisme transporté en pleine religion polythéiste, se rappelleront que les néoplatoniciens appliquaient exactement le même procédé aux légendes les plus absurdes de la vieille mythologie.

une forme défectueuse, — tels furent les principes du philonisme qui éveillèrent le plus de sympathies dans les esprits cultivés, lors même qu'ils n'en adoptaient pas tous les enseignements. Il y a déjà de l'alexandrinisme dans l'épître aux Hébreux et dans les dernières épîtres attribuées à Paul (Colossiens et Éphésiens [1]).

Le rayonnement de cette doctrine philonienne qui brisait à sa manière le cercle étroit du judaïsme en reconnaissant l'action du Logos dans le monde entier et notamment dans la sagesse hellénique, atteignit des milieux où l'Évangile de Jésus, sa personne, son histoire, étaient l'objet d'une foi fervente et méditative. Jésus, élevé par le pieux enthousiasme de ses disciples au-dessus de l'humanité, rapproché toujours plus de la perfection divine, présentait déjà quelques analogies avec ce Logos si souvent personnifié par Philon, présidant à l'univers, inspirant et élevant vers Dieu l'humanité, lui communiquant la vie divine. Il faut admettre de plus que, pour songer à identifier Jésus et le Logos, la chrétienté devait présenter l'aspect d'une société déjà nombreuse, en rapport avec le rang métaphysique de son fondateur. C'est pourquoi il serait contraire à toutes les vraisemblances de placer la composition du quatrième évangile au premier siècle, lorsque le philonisme était lui-même à peine connu, les communautés chrétiennes encore rares et numériquement faibles [2]. Mais supposons

[1] Le pendant juif-palestin de l'idéalisme historique d'Alexandrie, c'est l'idée que ce qui est supérieur, prédestiné, incomparable, existe déjà réellement dans le ciel avant de paraître sur la terre ; par exemple, la Nouvelle Jérusalem (Apoc. XXI), le Messie (livre d'Hénoch), le combat victorieux des saints anges contre Satan et sa séquelle, etc. Les apocalypses renferment bien des traits de ce genre.

[2] C'est pour la même raison que le gnosticisme qui, lui aussi, voit

un esprit mystique à la fois et spéculatif, imbu du point de vue philonien, amené à la foi chrétienne dans une région comme l'Asie-Mineure où le christianisme fit de bonne heure de rapides conquêtes [1], et il n'y aura rien que de naturel pour un tel esprit dans l'intuition philosophique et religieuse qui se formulera ainsi : Le Logos s'est incarné en Jésus-Christ ! Ce sera pour lui la conciliation victorieuse de la philosophie et de la foi.

Mais une difficulté grave devait pourtant l'arrêter. L'histoire évangélique telle qu'elle lui était transmise par la tradition et les évangiles en circulation répondait-elle exactement aux postulats d'une pareille affirmation ? Le Fils de l'homme des synoptiques, par exemple, réalisait-il l'idée qu'on devait se faire de ce Logos, premier dans l'univers après Dieu, source unique et indéfectible de lumière, de vie, de vérité ? Ce Jésus qui naît à un moment donné, d'une manière miraculeuse, il est vrai, mais qui n'existait pas à l'état personnel avant d'avoir été « conçu du Saint-Esprit » dans le sein d'une femme, qui devait grandir en stature et en sagesse, donc passer par l'imperfection avant d'atteindre l'épanouissement de son caractère divin, qui avait été assailli par la tentation physique et morale, qui avait en certains cas avoué son ignorance, qui mettait la religion en soi qu'il prêchait au-dessus même de l'adhésion à sa personne, qui avait subi les affres de Gethsémané et ressenti dans toute leur indicible horreur les tortures de la crucifixion au point de se demander pourquoi Dieu l'abandon-

dans l'intervention de l'éon Christos dans le monde un fait cosmique, intéressant à la fois l'ordre divin et l'ensemble de l'humanité, ne devient une véritable puissance qu'au second siècle, bien qu'on en distingue les premiers linéaments dès le siècle précédent.

[1] V. la Lettre de Pline à Trajan dont il a été fait mention plus haut.

nait si cruellement, ce Jésus de la tradition populaire était-il ce qu'avait dû être le Verbe incarné dont la majesté ne pouvait souffrir aucune éclipse, dont la gloire avait certainement toujours resplendi, dont la sainteté n'avait pu ressentir aucun ébranlement?

Le résultat d'une telle disposition d'esprit, c'est que l'histoire évangélique traditionnelle était à refondre, et qu'il était légitime, au nom de cet idéalisme qui mesurait la réalité des choses à leur conformité avec l'idéal qu'elles dessinaient imparfaitement, d'opérer cette refonte dans la conviction que, bien loin de méconnaître la vérité réelle, on lui rendait un pieux hommage. C'est cet état intellectuel, si différent du nôtre, qu'il faut comprendre en tout premier lieu pour juger sainement le livre intitulé *évangile selon saint Jean.*

Il ne faut ni contester ni exagérer les affinités de ce livre avec le philonisme. Dès la première ligne en tout cas nous sommes transportés en pleine métaphysique philonienne :

Jean I, 1 : « Au commencement » (en principe) « était « le Logos » (ou le Verbe) « et le Logos tendait vers Dieu[1], « et le Logos était dieu[2]. »

Cela posé comme thèse primordiale, il faut arriver au monde que le Logos doit organiser. On revient donc au point de départ. « Le Logos au commencement ten-

[1] Ἦν πρὸς τὸν Θεόν ; ce n'est pas seulement *près de Dieu*, πρὸς avec l'accusatif indique la direction, la tendance. C'est l'idée philonienne que le Logos, émané directement de Dieu, puise en Dieu les idées et les forces dont il se remplit pour les appliquer au monde.

[2] Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, *dieu* avec un petit *d*. C'est la seule manière dont nous puissions rendre le θεὸς grec sans l'article, surtout lorsque, comme ici, cette distinction est nettement indiquée. Cela veut dire que le Logos est d'essence divine, bien qu'inférieur par définition à la source dont il provient.

« dait vers Dieu (v. 2). C'est par lui que tout est de-
« venu, et en dehors de lui rien n'est devenu[1] (v. 3). »
Cela veut dire que tout ce qui est autre chose que la matière chaotique, ténébreuse, sans aucune raison, sans aucune forme déterminée, doit son développement à l'action du Logos.

« En lui était la vie, et la vie était la lumière des
« hommes. La lumière brille dans les ténèbres, mais les
« ténèbres ne l'ont pas accueillie (v. 4-5). » Telle est la clef donnée d'avance du drame évangélique. Le Logos, en pénétrant par l'incarnation dans le monde ténébreux, savait d'avance qu'il entrait en conflit avec une puissance récalcitrante à son action lumineuse.

« Il vint un homme appelé Jean qui était envoyé de
« Dieu. Il vint pour témoigner, pour rendre témoignage
« à la lumière, afin que tous par lui arrivassent à la foi.
« Il n'était pas lui-même la lumière, mais il devait lui
« rendre témoignage (v. 6-8). » Cette intercalation relative à Jean-Baptiste est très importante aux yeux de l'auteur. Il faut bien se garder de mettre les simples envoyés de Dieu sur le même rang que le Logos. Ils ne peuvent avoir qu'une part de la vérité que le Logos seul possède dans son intégralité. La tradition qui ne fait de Jésus qu'un envoyé divin, supérieur sans doute à Jean-Baptiste, mais de même genre, ne rend pas selon notre auteur un suffisant hommage à sa dignité suprême.

Cela dit, l'auteur revient à son thème, l'entrée du Logos en personne dans le monde inférieur où nous vivons et la résistance qu'il y a rencontrée. « La véri-

[1] *Devenu*, ἐγένετο, non pas ἐκτίσθη, *a été créé*. Le philonisme, en effet, n'admet pas la création au sens absolu, il croit à l'éternité de la matière informe. C'est elle que le Logos, en lui appliquant les idées divines, transforme, harmonise, perfectionne, fait entrer dans le devenir.

« table lumière, qui éclaire tout homme, venait dans le « monde. Elle était dans le monde, le monde était devenu « par elle, et le monde ne l'a point reconnu. Il est venu « chez les siens (les *siens* à titre supérieur, le peuple juif, comp. IV, 22), « et les siens ne l'ont pas accueilli. « Mais à tous ceux qui l'ont accueilli (le Christ-Logos), « à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de « devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas provenus « du sang » (de la race, trait anti-juif), « ni de la volonté « de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de « Dieu (v. 9-13) » (c'est-à-dire que l'auteur admet un dualisme dans l'humanité, ceux qui, de nature, sont en affinité avec le divin Logos et s'unissent à lui, et ceux qui, de nature aussi, sont réfractaires à son action et le repoussent, comme nous dirions, instinctivement). « Et le « Logos est devenu chair » (s'est approprié la nature humaine), « il a planté sa tente au milieu de nous » (comme le Dieu d'Israël dans le Tabernacle, habitat temporaire), « et nous avons contemplé sa gloire, la « gloire qui appartient au Fils *unique*[1] du Père, plein « de grâce (d'attrait) et de vérité (v. 14) ».

Tel est ce fameux prologue (Jean I, 1-14), point de départ d'innombrables débats théologiques et qui sert de frontispice explicatif à tout l'Évangile qui va suivre. On remarquera que l'auteur ne revient plus directement par la suite à ces thèses caractéristiques de la philosophie religieuse d'Alexandrie appliquée au christianisme. Il s'en sépare déjà en stipulant, ce dont Philon lui-même n'a jamais eu le moindre soupçon, que le Logos divin devait

[1] Μονογενής ; en effet, si d'autres, pour d'autres raisons, peuvent devenir aussi fils de Dieu, le Logos seul peut revendiquer ce titre d'une manière exclusive en vertu de sa provenance immédiate de Dieu et de sa communauté d'essence avec Dieu.

s'incarner, paraître visiblement dans notre monde, accepter pour quelque temps les conditions de la vie humaine, excepté pourtant celles qui eussent fait tort à sa perfection spirituelle[1]. Mais tout ce qu'il va nous raconter n'a d'autre fin que de nous inculquer la conviction que celui qui a vécu en Palestine sous le nom et les traits de Jésus de Nazareth n'est autre, pour qui sait bien voir, que le Logos, lieutenant, serviteur, révélation et révélateur de Dieu dans le monde et dans l'humanité.

C'est ce qui ressort avec évidence des modifications, adjonctions et suppressions qu'il fait subir à l'histoire synoptique.

D'abord il garde un silence complet sur la naissance de Jésus et par conséquent sur sa conception miraculeuse. C'est très logique à son point de vue, et le merveilleux est que la théologie chrétienne s'en soit si peu aperçue. Entre la notion du Logos préexistant qui s'incarne dans un homme, qui s'impose une telle tâche sachant et voulant ce qu'il fait, et la notion de la conception à jour fixe d'un être nouveau n'acquérant une personnalité distincte qu'au moment de son entrée dans la vie humaine, il n'y a pas de commune mesure. Du reste, le rapport que notre évangéliste admet entre l'homme Jésus et le Logos devenu chair en lui est le point le plus obscur de sa christologie. Il semble qu'à son point de vue l'homme Jésus a été complètement dominé, possédé, absorbé par le Logos qui a élu domi-

[1] Il s'en écarte encore sur quelques points, tels que l'ascétisme si rigoureux chez Philon, très adouci chez lui, les rapports du Dieu-Père avec le monde dont il est bien moins séparé que dans la théorie philonienne, quelques traces enfin de l'influence exercée sur lui par la tradition chrétienne déjà constituée. Mais ces contrastes ne font que donner du relief à son application systématique de la philosophie alexandrine à l'histoire évangélique.

cile en lui sans qu'on nous dise quand ni comment. C'est peut-être au moment du baptême du Jourdain, d'accord au fond avec la vieille croyance ébionitique, mais à la condition de remplacer le Saint-Esprit par le Logos. De l'homme Jésus on connaît le père et la mère (I, 46; VI, 42), mais le Christ lui-même à l'occasion rappelle à sa mère qu'entr'elle et lui le lien de nature qui unit chez nous tous un fils à sa mère n'existe pas[1] (II, 4). C'est pourquoi, nous le répétons, on ne découvre pas dans tout l'évangile de Jean la moindre allusion à la naissance miraculeuse racontée dans Matthieu et dans Luc. Pourtant, précisément à cause de la suprême importance qu'il attribue à la personne de son Christ, on se serait attendu à ce qu'il parlât de sa naissance au sein de l'humanité. En deux mots, le Christ des synoptiques n'est pas préexistant à sa venue sur la terre, le Christ johannique l'est et n'hésite pas à le dire (VIII, 58). Il n'est pas né, il est *devenu* chair. C'est une différence radicale.

A cette première et grave différence s'en joignent d'autres également commandées par la théorie du Logos. Ainsi nous constatons dans le récit des synoptiques le fait trop peu remarqué que Jésus n'a reçu et accepté le titre de Messie que vers la fin de sa carrière, et même alors il a enjoint à ses disciples qui le lui avaient décerné dans leur enthousiasme de ne pas encore divulguer cette proclamation[2]. Dans le quatrième évangile il en est tout autrement. Dès le début Jésus est reconnu par les siens comme le Messie attendu et ne fait aucune

[1] C'est qu'il s'agit là d'un appel à ses pouvoirs divins. Ailleurs le Logos prend soin que l'homme auquel il s'est uni ne néglige pas son devoir filial (XIX, 25-27).

[2] Matth. XVI, 13-20 ; Marc VIII, 27-30 ; Luc IX, 18-21. Comp. le chapitre I de la V[e] partie, 2[me] vol. où il est question de Jésus en tant que Messie.

difficulté d'assumer cette dignité suprême. Jean-Baptiste lui-même qui, d'après Matth. XI, 3, ne savait encore ce qu'il devait penser de lui, est convaincu dès le premier moment de sa rencontre avec Jésus [1].

Il n'est pas moins évident que le quatrième évangéliste a modifié pour l'amour de son idée favorite le cadre de l'histoire de Jésus tel qu'il est tracé par les synoptiques. Ceux-ci ne connaissent qu'un séjour de Jésus à Jérusalem, celui qui se termina par sa mort [2]. Sa prédication, la plupart de ses actes et de ses controverses ont eu pour théâtre la Galilée et les régions limitrophes. Mais n'y avait-il pas disproportion entre cette activité confinée dans une province obscure, où manquait tout grand centre, et l'imposante manifestation du Logos venant sur terre tout exprès pour se manifester à l'humanité et la mettre en demeure d'opter entre les ténèbres et la lumière? C'est au foyer même du judaïsme, dans sa capitale historique, célèbre dans le monde entier, que le grand conflit a dû se déployer. C'est pourquoi le Christ-Logos du quatrième évangile fait plusieurs séjours à Jérusalem en qualité de Messie révélateur, d'organe majestueux de Dieu, et c'est là surtout qu'il proclame ses enseignements avec l'autorité qui appartient au Fils unique, seul en possession de la connaissance du Père. — Une raison de même genre a conduit notre évangéliste à transférer au début du premier

[1] Jean I, 29-34, 36, 42, 46, 50.

[2] On a voulu tirer le contraire de quelques menus détails très vagues, plus que douteux, de l'évangile de Luc. En admettant, ce que nous contestons absolument, que cette déduction soit fondée, toujours est-il que les synoptiques ne parlent que d'un « voyage magistral », si l'on peut ainsi dire, d'un seul voyage où Jésus enseigne publiquement, discute et s'expose à l'inimitié des supérieurs religieux de Jérusalem, et c'est tout ce qu'il importe de maintenir.

séjour dans la cité juive (II, 13-17) cette Purification du Temple qui, dans les synoptiques, signale son entrée messianique lors de son unique voyage à Jérusalem.

Une autre catégorie de phénomènes qui ne laisse pas de frapper le lecteur attentif, c'est d'abord l'absence de guérisons de démoniaques, cette espéce de miracles si chère aux synoptiques. On dirait que cette lutte pour ainsi dire corps à corps entre le Logos et les suppôts de Satan répugne à l'idée que notre évangéliste se fait du Fils unique de Dieu. C'est ensuite le caractère idéaliste, symbolique, des miracles aussi bien que des scènes appartenant exclusivement à son évangile. Les personnages ont au plus haut degré le cachet typique. Nicodème est le type de ceux qui, malgré leur grand savoir, n'ont qu'une affinité médiocre avec le Verbe incarné, une affinité qui peut grandir, mais encore si faible qu'ils comprennent de travers ce qu'il leur dit (III, 1-12 comp. VII, 50-52). Thomas est le type de cette foi du degré inférieur qui a besoin de voir pour croire (XX, 29). La Samaritaine avec ses cinq maris et son compagnon actuel représente la Samarie avec ses cinq divinités originelles [1] et le Dieu qu'elle sert maintenant n'est pas son époux, c'est-à-dire n'est pas son Dieu légitime (IV, 4-26). Les miracles de l'eau changée en vin à Cana (II, 1 suiv.), de la guérison de l'aveugle-né (IX, 1 suiv.), du paralytique de Béthesda (V, 1-16), de la résurrection de Lazare (XI, 17 suiv.), sont d'un symbolisme transparent. Ce sont autant d'expressions sensibles de vérités transcendantes qui seules sont essentielles à la foi supérieure. Le Logos divin par son action surnaturelle communique à ce qui est inerte une vertu vivifiante (Cana) ; il est la lumière du monde et la

[1] II Rois XVII, 29-33.

rend à ceux qui en sont privés (l'aveugle) ; il fait marcher dans la voie de l'esprit, en pleine possession de leurs forces, ceux qu'une débilité incurable semblait condamner à l'immobilité (le paralytique) ; il est la vie, et il le prouve en ranimant les morts (Lazare)[1]. Deux autres grands miracles, racontés à la fois par les synoptiques et par le quatrième évangile, la Multiplication des pains et la Marche sur les eaux du lac (VI, 4-13 ; 16-21), rentrent dans la même catégorie. Le Logos incarné est le pain de vie, indéfiniment distribué à l'humanité spirituelle ; il est, de plus, supérieur à la nature physique, aux conditions ordinaires des choses. Et ce qu'il ne faut pas oublier, c'est qu'au point de vue de l'évangéliste philonien, ces prodiges sont relativement vrais et utiles, parce que la multitude des faibles en a besoin (IV, 48 ; XI, 42) pour s'élever à la foi qui sauve, mais la foi supé-

[1] C'est surtout la résurrection de Lazare qui met en pleine évidence le caractère idéaliste des miracles rapportés par le quatrième évangile. Dans sa manière d'enchaîner les faits, c'est cette résurrection qui a décidé les autorités juives à sévir contre Jésus (XI, 47-53). Sans parler de ce qu'il y a de prodigieux dans l'évènement, ce serait un épisode de première importance dans l'histoire évangélique, un de ceux dont le souvenir aurait dû être ineffaçable dans la mémoire des premiers chrétiens, ce serait le moment décisif, le point culminant de la vie de Jésus. Or, non seulement les synoptiques l'ignorent complètement, mais encore il n'y a pas moyen de lui faire une place dans leur récit. C'est ce dont il est facile de se convaincre à la simple lecture. Lazare est la personnification de l'élite religieuse, élite obscure aux yeux du monde, pauvre, opprimée, passant pour morte, du peuple d'Israël. Mais le Christ aimait Lazare et pleurait sur son corps inanimé. A son puissant appel, à sa voix amie, Lazare a rompu les liens de la mort, et il est sorti de la tombe, les mains et les pieds encore entravés, mais vivant (XI, 44). Il y a des moments où l'on serait tenté d'appliquer aux miracles johanniques l'explication que nous croyons justifiée pour un petit nombre de miracles synoptiques, la transformation d'un enseignement parabolique en événement réel.

rieure, la foi tout à fait digne de son nom est celle qui sait se passer de ces expressions nécessairement inadéquates à la vérité pure et qui saisit directement cette vérité dans son centre vivant, le Logos de Dieu (XX, 29).

C'est encore en discordance avec la tradition synoptique et l'histoire chrétienne des premiers jours que le Christ du quatrième évangile se présente comme absolument dégagé de tout lien avec le judaïsme de son temps et la Loi juive. Si Jésus a réellement enseigné ce que cet évangile lui fait dire, on ne comprend plus un mot à la lutte qui se déroula après sa mort entre les chrétiens partisans de l'observation rigoureuse de cette Loi et ceux qui voulaient s'en émanciper. Sans doute l'évangéliste ne fait pas comme Marcion du judaïsme, de son histoire, de son Dieu, autant d'antithèses de la vraie religion et du vrai Dieu. Il regarde l'histoire d'Israël comme la préparation prophétique de la révélation définitive apportée par le Verbe divin. « Le salut vient des Juifs (IV, 22). » Cet helléniste devait être juif d'origine. Il avait gardé sa fierté de race tout en condamnant le judaïsme de son temps. Mais le Logos lui-même est indépendant de cette préfiguration, nécessairement défectueuse. Il parle « des Juifs » comme s'il n'avait avec eux rien de commun. Le Logos n'appartient pas à une nation plutôt qu'à une autre. La Loi des Juifs n'est pas la sienne : « Votre Loi », « leur Loi », dit-il (X, 34; XV, 25). Une telle conception du rapport de Jésus avec le judaïsme contemporain n'a pu se former que dans un temps où l'âpre conflit du paulinisme et du judéo-christianisme était apaisé et même oublié. Jamais un compagnon de Paul, de Jacques, de Pierre n'aurait compris les choses de cette façon.

La modification la plus curieuse que le quatrième

évangéliste ait introduite dans la tradition synoptique est peut-être bien celle qui concerne la chronologie de la Passion ou plus précisément la date du repas suprême de Jésus avec ses disciples intimes. D'après le témoignage formel des trois synoptiques, ce dernier repas fut le « Repas pascal[1] » que les Juifs célébraient scrupuleusement le 14 de leur mois de Nisan. C'est à l'occasion de ce repas symbolique et commémoratif de la délivrance du joug égyptien que Jésus a prononcé sur le pain et le vin qu'il distribuait aux siens les paroles qui ont servi de base à la célébration chrétienne de l'Eucharistie. Par conséquent, la crucifixion a eu lieu le lendemain du 14 Nisan, et puisque le jour où le tombeau fut trouvé vide est un dimanche, pour parler comme notre calendrier, c'est-à-dire le surlendemain de la crucifixion, il en résulte que le dernier repas eut lieu un jeudi soir, la crucifixion un vendredi. Toutes ces supputations s'enchaînent et sont très claires. — Si nous interrogeons le quatrième évangile, il en est autrement. Rien n'indique le caractère pascal du dernier repas ; au contraire, il est dit expressément que le jour de la crucifixion fut celui où l'on préparait la Pâque, l'agneau traditionnel qui devait être immolé dans la journée et mangé le soir même[2]. Par conséquent, d'après le quatrième évangile, Jésus est mort sur la croix le jour où d'après les synoptiques il aurait dans la soirée mangé la Pâque avec ses disciples, il est mort le 14 Nisan, et non pas le 15. Le quatrième évangéliste garde, au surplus, un silence complet sur ce qu'on appelle l'institution de la Sainte-Cène ; en revanche, il en avait à sa manière commenté l'idée sans la mettre en rapport avec un repas

[1] Comp. Matth., XXVI, 17-20 ; Marc, XIV, 12-18 ; Luc, XXII, 7-16.
[2] XIII, 1-2 ; XVIII, 28 ; XIX, 31, 42.

réel (VI, 27 suiv.) et dans des circonstances où ces expressions « manger la chair du Fils de l'homme », « boire son sang » (53-54), étaient absolument incompréhensibles. On dirait qu'il se souciait peu de montrer son Logos incarné se soumettant sur un point aussi caractérisé aux prescriptions de la Loi juive; d'autre part, la célébration de la Cène était déjà trop profondément enracinée dans les habitudes chrétiennes pour qu'il n'y fît pas une allusion interprétative. L'essentiel pour lui, c'était l'idée, l'esprit (VI, 63), l'appropriation personnelle et mystique de la personne humaine et divine du Logos pour s'en assurer l'action régénératrice. Mais la forme du repas, le repas lui-même n'était rien, la manducation spirituelle était tout, et il est impossible d'être plus calviniste.

Pourquoi cette modification évidemment intentionnelle de la chronologie de la Passion? C'est afin de mieux faire ressortir une coïncidence qui flatte le goût alexandrin de l'auteur pour les préfigurations typiques d'une réalité supérieure. L'agneau pascal, témoin et garant de la délivrance d'Israël et de l'alliance avec Dieu, est la figure anticipée de l'Agneau de Dieu (I, 29, 36), donnant sa vie pour la délivrance du monde. Il importe que cette relation de la figure et de la réalité soit manifeste et, pour cela, manifestée. Par conséquent le Christ devra mourir précisément à l'heure où les Juifs immolaient l'agneau pascal[1]. Rien de plus alexandrin que cette manière de corriger une tradition historique pour qu'elle

[1] C'est pour la même raison que l'évangile insiste sur le fait que les membres de Jésus ne furent pas rompus par les soldats de Pilate (XIX, 33, 36). C'est un trait de ressemblance de plus avec l'agneau pascal dont, selon le rituel, aucun os ne devait être brisé. Comp. Exode XII, 46.

reflète plus exactement l'idée supérieure dont elle ne peut être que la traduction. Bien loin de l'altérer, c'est la méthode à suivre pour que la tradition reproduite soit plus vraie.

Dès lors, on ne sera plus étonné de l'élimination systématique de ces scènes où la tradition synoptique nous montre Jésus tenté (Marc I, 13 et parall.), revenant sur une première intention (Marc VII, 24-30), réservant à Dieu seul la qualification de « bon » au sens absolu (Marc X, 18), ignorant le jour du jugement (Marc XIII, 32), agonisant moralement à Gethsémané (Marc XIV, 32), poussant, de la Croix où il expire, le cri d'angoisse indicible *Lamma sabachthani!* Ces limitations, ces défaillances ne sont pas compatibles avec la perfection immuable du Logos incarné. A la place de l'agonie de Gethsémané nous lisons, ce qui en est presque la négation calculée, que Jésus entrant pour la dernière fois à Jérusalem où il sait qu'il doit mourir, se demande pourquoi son âme serait troublée et s'il doit prier le Père de lui épargner « cette heure », quand c'est pour cette heure même qu'il est venu (XII, 27). Quant à la crucifixion, ce serait dépasser les textes que d'attribuer au quatrième évangéliste l'intention de nier la réalité des souffrances du divin martyr, mais on ne peut se soustraire à l'impression qu'il ne les met pas en relief, tant s'en faut[1]. Les injures, les outrages, l'ignominie selon le jugement des hommes, tout cela est consigné, parce qu'il est conforme à la théorie que le Christ-Lumière

[1] On doit remarquer même que dans le récit johannique Jésus a porté seul sa croix. L'état d'épuisement supposé par les synoptiques, lorsqu'ils racontent qu'on dut charger Simon de Cyrène du lugubre poteau, serait en désaccord avec la notion du Logos. Comp. Matth. XXVII, 32 ; Marc XV, 21 ; Luc XXIII, 26.

ait été méconnu, bafoué, traité avec le dernier mépris par les enfants des ténèbres. Mais sa gloire, sa majesté n'a pas subi la moindre atteinte aux yeux des hommes de l'esprit. Il est resté calme, absolument maître de lui-même, il a songé à Marie en lui assurant une retraite paisible que ses autres fils incrédules ne pouvaient lui procurer [1], et telle est son invincible supériorité d'esprit, maintenue jusqu'au dernier moment, que le trait historique de la soif brûlante ressentie par le Crucifié n'a d'autre cause dans notre évangile que le souci de Jésus d'accomplir une dernière prophétie. Ce dernier soin rempli, il expire (XIX, 28-30).

Enfin, et cette dernière observation couronne l'édifice, dans la tradition synoptique l'enseignement de Jésus distingue entre l'adhésion à sa personne, quelle que soit sa prééminence, quelque avantage qu'il y ait à s'unir à lui comme disciple dévoué, et les conditions fondamentales de la participation au Royaume de Dieu. Les Béatitudes du Sermon de la Montagne, les Paraboles du Royaume, les considérants du jugement suprême (Matth. XXV, 31-46) ne font pas mention de la foi en Jésus comme d'une condition *sine qua non* du salut éternel. En d'autres termes, Jésus s'efface personnellement en théorie devant la vérité qu'il prêche. Il n'en est pas, il n'en saurait être ainsi dans le quatrième évangile. Jésus étant le Logos incarné est la source unique de toute vérité, l'agent de tous les rapprochements de Dieu, on ne peut venir à Dieu que par lui (XIV, 6). Tout ce qui arrive ou se fait en dehors de

[1] C'est comme un devoir que le Logos remplit envers la mère de l'homme en qui il s'est incarné, à l'âme duquel il s'est substitué ou du moins qu'il s'est appropriée, et en même temps un désaveu des frères incrédules qui semblaient indiqués plus naturellement pour protéger la vieillesse de leur mère commune.

son action ne peut être qu'erreur, péché, ténèbres. Par conséquent le repousser, c'est repousser la vérité en soi, le bien en soi, Dieu lui-même dont il est l'inférieur, mais l'émanation directe ; car il participe à son essence éternelle ; car, en le contemplant, c'est Dieu que l'on contemple comme on voit l'océan dans un bras de mer. C'est pourquoi, d'un bout à l'autre du quatrième évangile, Jésus pose sa personne comme l'objet central de la foi qui sauve, il réclame cette foi entière, l'amour et l'obéissance de tous ceux qui veulent entrer dans l'économie du salut. Autrement, ils sont déjà condamnés. C'est l'idée qui revient sans cesse, exprimée avec une prolixité quelque peu traînante et monotone, coupée cependant çà et là par des traits d'une puissante énergie [1]. Terminons par un trait significatif qui résume tout. Un passage de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques, tel que celui qu'on lit Matth. XII, 32 ; Luc XII, 10 (comp. Marc III, 28-29), où Jésus admet le pardon de ceux qui auront en sincérité parlé contre lui, mais non celui des blasphémateurs du Saint Esprit (parlant contre le bien évident, repoussant sciemment la vérité, menteurs à leur propre conscience), un tel passage, non seulement ne se trouve pas dans le quatrième évangile, mais il ne pourrait pas y figurer. Il serait en con-

[1] On peut ajouter que dans les synoptiques le langage de Jésus présente un cachet très particulier d'éloquence incisive, pleine de relief et de sel, très semblable dans les sources multiples dont ces évangiles ont combiné les éléments, et qui se distingue à son grand avantage des textes provenant de la composition personnelle des narrateurs. C'est tout le contraire dans le quatrième évangile où le narrateur et son héros s'expriment absolument de même, si bien qu'il est des endroits où l'on ne sait plus quand Jésus finit de parler et quand son biographe parle en son propre nom, par ex. ch. III, à partir du v. 13 ; V, 20-23.

tradiction flagrante avec toute la théologie dont cet évangile a entrepris la démonstration.

La conclusion à tirer de toute cette critique, c'est que le quatrième évangile ne saurait compter au même titre que les trois premiers parmi les sources historiques où il faut chercher ce qui peut être connu de la vie de Jésus. Il est, pour servir à cet usage, beaucoup trop dominé par le parti pris d'illustrer une théorie de métaphysique religieuse.

Cependant il n'est pas tombé du ciel en terre comme un aérolithe. Les épîtres dites johanniques, du moins la première, respirent le même mysticisme et font prévoir une même notion du christianisme. Il a dû être précédé par toute une disposition analogue des esprits dans la province chrétienne où il a fait son apparition ; autrement, il eût soulevé quantité d'objections et de résistances. On l'eût accusé d'innovation scandaleuse [1]. Justin Martyr, grand partisan de l'application de la doctrine du Logos à la personne de Jésus, ne connaît son histoire que conformément au type synoptique [2]. Cela prouve que cette application ne fut pas l'invention individuelle et

[1] Il y eut bien d'après Irénée, *Adv. Haer.* III, 11 et Épiphane *Haer.* 51, quelques protestations, pour nous anonymes, de la part de ceux que le second appelle des *Aloges*, adversaires de la doctrine du Logos. Mais nous n'avons que des renseignements très incomplets sur les arguments qu'ils opposaient à l'autorité du quatrième évangile. Nous savons seulement qu'ils lui reprochaient d'altérer arbitrairement l'histoire évangélique et de contredire les autres évangiles.

[2] Justin doit avoir rangé parmi ses documents évangéliques l'évangile dit des Hébreux ou un livre très semblable. C'est là qu'il aurait puisé une ou deux paroles de Jésus présentant de l'analogie avec des parallèles du 4[me] évangile. Mais il est évident que, s'il avait connu celui-ci, il en eût été grand admirateur et qu'il aurait conçu tout autrement les cadres et le plan de l'histoire évangélique. Au contraire son disciple et successeur Tatien reconnaît l'autorité du prologue de notre évangile dans son *Apologie* (V, 1 ; XIII, 2 ; XIX, 11).

isolée de l'auteur du quatrième évangile[1]. Elle était dans l'air du temps.

Ce qui de plus valut au quatrième évangile une propagation rapide, c'est qu'il parut au moment où se dessinaient des tendances religieuses destinées à s'épanouir et à devenir puissantes au cours de la seconde moitié du second siècle, et qu'à plusieurs égards il les devançait. L'évangile dit de Jean, par sa doctrine du Paraclet (XIV, 26 ; XV, 26), devait plaire aux montanistes de la première heure, et le montanisme commence à se signaler en Asie-Mineure à partir de l'an 140. Sans être gnostique au sens complet du mot, le quatrième évangile offrait pourtant plus d'une affinité avec le gnosticisme, soit par son anti-judaïsme prononcé (les Juifs hostiles à Jésus sont des « fils du Diable », VIII, 44, 47), soit par les éléments dualistes de sa théologie, soit surtout par sa conception aristocratique de la foi supérieure dont tous ne sont pas capables. Sa chronologie de la Passion fournira bientôt un aliment à cette controverse sur le jour où les chrétiens doivent célébrer la fête de Pâques, différend qui mit aux prises l'orient et l'occident et qui agita surtout l'Asie-Mineure. Toutes ces remarques sont de nature à confirmer la vieille tradition qui désigne en effet l'Asie-Mineure comme la patrie de ce livre remarquable, Éphèse comme la ville où il fut écrit. Mais cette tradition qui l'attribue en même temps à l'apôtre Jean se heurte contre des

[1] Si Marcion qui vint à Rome vers l'an 139 avait connu cet évangile, il l'eût certainement préféré à celui de Luc pour en faire, moyennant retouches, le garant de sa théologie dualiste. En réalité, le traitement que le quatrième évangéliste a fait subir à la tradition synoptique ne diffère pas essentiellement de celui que Marcion crut devoir appliquer à son évangile de prédilection.

difficultés insurmontables. Ce livre ne peut pas être un produit de la première génération chrétienne. Trop de conflits appartiennent déjà au passé, les conversions au christianisme doivent avoir été trop nombreuses, la vie réelle de Jésus a subi une transfiguration trop complète, l'ouvrage lui-même est trop raffiné, trop philosophique, trop marqué à l'empreinte alexandrine, pour qu'on puisse l'attribuer au marinier de Bethsaïda qui suivit Jésus de Galilée à Jérusalem. Il y a comme un aveu de cette impossibilité dans la même tradition qui fait vivre l'apôtre Jean jusqu'à un âge invraisemblable, cent vingt ans, et qui veut qu'il ait composé cette œuvre de vigoureuse maturité d'esprit à la fin d'une vieillesse aussi merveilleusement prolongée[1].

[1] Nous laissons à dessein de côté les arguments *pro* et *contra* qu'on a tirés de la comparaison du quatrième évangile et de l'Apocalypse attribuée aussi à l'apôtre Jean. Il est certain que les deux livres sont en opposition sur une quantité de points, et si l'apôtre Jean les avait écrits tous les deux, ce ne serait qu'à la condition d'un revirement complet dans sa conception du christianisme. Dans le quatrième évangile le drame apocalyptique est entièrement mis de côté. Mais l'authenticité apostolique de l'Apocalypse est elle-même beaucoup trop douteuse pour qu'on puisse en déduire quoi que ce soit contre celle de l'évangile. — Il faudrait à mon avis attacher beaucoup plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à la notice consignée Marc X, 39 et parall.; il en résulte en effet que l'apôtre Jean est mort martyr dans l'exercice de son apostolat et non pas sous le poids des années, après une vieillesse dépassant de beaucoup le terme ordinaire. Car, à quelque point de vue qu'on se place, clairvoyance miraculeuse de Jésus ou prédiction mise dans sa bouche *post eventum*, Jean et Jacques ont bu la même « coupe » et subi le même « baptême » que lui. Papias, d'après un fragment retrouvé dans un épitomé d'histoire ecclésiastique du VIIe ou du VIIIe siècle, aurait affirmé lui-même que Jean fut en effet mis à mort par les Juifs peu avant la guerre de Vespasien, ce qui couperait court à l'hypothèse de son séjour prolongé en Asie Mineure jusqu'à un âge très avancé. La citation est reproduite dans *Altchristl. Litteratur* de Preuschen et Harnack, vol. I, p. 67.

Pourquoi la tradition, depuis la fin du second siècle, a-t-elle désigné l'apôtre Jean comme l'auteur de l'évangile du Logos, tandis que cet auteur lui-même ne se nomme pas? Faudrait-il expliquer cette erreur par une confusion provenant de l'homonymie de l'apôtre et de ce « presbytre Jean » connu de Papias qui, nous l'avons vu, aimait à recueillir des renseignements provenant de cette bouche vénérable et remontant jusqu'à la première génération chrétienne? Faudrait-il en conséquence reporter l'honneur de la composition du livre sur ce presbytre Jean? On ne peut démontrer le contraire, mais il est bien improbable que l'un des hommes de confiance du millénaire et archaïque Papias ait été un adhérent chaleureux de l'idéalisme alexandrin et de son application systématique à l'histoire de Jésus. Ce qu'il est plus facile d'admettre, c'est que les chrétiens amis du quatrième évangile, dans les temps qui suivirent sa composition, aimèrent à penser et à dire qu'il possédait une autorité de premier rang, qu'il était le témoignage d'un témoin oculaire et auriculaire de Jésus, l'œuvre de l'un de ses apôtres immédiats. Quel apôtre? On ne pouvait le chercher que parmi les « colonnes » (Gal. II, 9) de la chrétienté apostolique, Jacques, frère de Jésus, Pierre et Jean [1]. Mais, d'après les indications du livre lui-même, il ne fallait pas songer à Pierre. Jacques, frère de Jésus, avait laissé la renommée d'un ex-incrédule (Jean VII, 5) et d'un judéo-chrétien de la stricte observance (Hégésippe, dans Eusèbe H. E. II, 23). Restait Jean, et il est bien à croire

[1] S'il fallait plutôt penser au trio, qui semble avoir été l'élite des apôtres dans la tradition synoptique (Marc V, 37; IX, 2; XIV, 33), Pierre et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, le résultat serait le même, puisque ce Jacques, frère de Jean, fut mis à mort sous Hérode Agrippa (Act. XII, 2), donc avant l'an 44.

que l'auteur lui-même de l'évangile a dirigé de ce côté les conjectures par la façon mystérieuse dont il parle à mainte reprise du « disciple que Jésus aimait [1] ». En cette qualité ce disciple préféré avait pu mieux comprendre que les autres la pensée intime du Maître et même recevoir personnellement des révélations ignorées de ses compagnons d'apostolat. Comme cela répondait bien au goût de l'époque pour tout ce qui se présentait avec l'apparence d'une tradition plus ou moins occulte et privilégiée ! Payens et chrétiens se rencontraient dans cette prédilection pour les transmissions mystérieuses de la vérité.

Cette façon, qui serait de nos jours sévèrement jugée, de placer une doctrine particulière sous une autorité empruntée est trop d'accord avec les mœurs littéraires du temps pour soulever des objections de la part des connaisseurs. Les partisans du quatrième évangile n'en jugèrent pas moins qu'il serait bon de fortifier l'impression que le livre provenait d'un témoin oculaire. On est déjà bien tenté de prendre le passage XIX, 35, affirmant la réalité d'un incident symbolique ignoré de la tradition antérieure, pour une intercalation provenant d'une main amie [2]. Mais l'évangile se terminait visiblement XX, 31,

[1] XIII, 23 ; XIX, 26-27 ; XX, 2. Au premier chapitre il est question de deux disciples de Jean-Baptiste qui s'attachent à Jésus (I, 35-37). L'un d'eux est André, frère de Pierre, et c'est lui qui amène l'autre près du Maître. Mais cet autre n'est pas Pierre et reste anonyme. C'est encore une manière d'indiquer Jean comme l'un des deux disciples, sans pourtant le nommer.

[2] Il s'agit de l'eau et du sang qui auraient jailli du flanc percé de Jésus mort sur la croix. L'importance attachée à ce détail tient à ce que le point de vue alexandrin faisait de cette émission sur la terre de l'eau et du sang le pendant visible d'une réalité supérieure, la purification et la rédemption. La première s'exprimait par le baptême d'eau ; la seconde par l'effusion du sang de l'Agneau.

et le chapitre XXI a été ajouté par un de ses chauds partisans. Les dernières lignes de ce chap. XXI désignent clairement l'apôtre Jean, toujours sans le nommer et en prévenant au moyen d'une hyperbole (v. 25) l'objection très naturelle de ceux qui auraient pu dire qu'ils s'étonnaient de n'avoir jamais entendu parler auparavant de bien des choses narrées dans le récit précédent.

Tout bien pesé, il me semble impossible de faire remonter la composition du quatrième évangile au-dessus de la période 130-140, et j'opterais pour 140 plutôt que pour 130. Ainsi peuvent s'expliquer l'ignorance de Marcion, de Justin et de Papias. La propagation fut relativement rapide, parce que le livre répondait à des tendances diverses, mais déjà très répandues. Il ne tarda pas à devenir l'évangile par excellence, l'évangile de l'Esprit. Il est de fait que son auteur anonyme tira de la tradition chrétienne ordinaire une expression souvent sublime de ce qu'elle contenait en principe et pour ainsi dire à l'état de suggestion. C'est comme s'il eût étendu à toute l'histoire évangélique la splendeur éblouissante, mais momentanée, de Jésus révélant sa grandeur suprême à ses disciples les plus intimes sur la montagne de la Transfiguration. Ceci devait mener à cela. Les célèbres textes sur le culte en esprit et en vérité (IV, 23-24), sur l'amour réciproque, marque distinctive des vrais croyants (XIII, 35), sur la réalisation déjà effectuée de la vie éternelle dans l'âme de ceux qui s'attachent étroitement, de pensée et de vie, à l'éternelle vérité (V, 24), sur la paix ineffable que le monde ne saurait donner, mais qu'une telle adhésion communique aux cœurs ouverts à l'action divine (XIV, 27), d'autres encore resteront toujours au premier rang des inspirations authentiques de l'idéal chrétien. Strauss a

observé avec raison quelque part que le quatrième évangile met dans la bouche de Jésus à la première personne ce que tout cœur saisi par son attrait vainqueur lui dit à la seconde [1]. C'est dans toutes les hypothèses un des rayons de la gloire du Fils de l'homme que d'avoir inspiré de pareilles effusions d'une si légitime et si pure mysticité.

A un autre point de vue, si, comme source historique, le quatrième évangile est bien au-dessous des évangiles synoptiques, il ne faudrait pas en conclure qu'il n'est d'aucune valeur pour l'historien. Son auteur n'a pas connu seulement la tradition déposée dans nos synoptiques. Il a dû puiser aussi dans d'autres sources traditionnelles, pour nous perdues. L'épisode remarquable de la Femme adultère (VIII, 1-11), supprimé dans beaucoup de manuscrits pour raisons qu'on devine, paraît avoir figuré dans l'évangile dit des Hébreux si voisin de notre Matthieu (comp. Eusèbe, *H. Eccl.* III, 39). Il en doit être de même de la parole proposée à Nicodème (III, 3) sur la nécessité de la seconde naissance (comp. *Hom. Clém.* XI, 26 ; Just. Mart. *Apol.* I, 61). Les récits johanniques de la Résurrection décèlent l'existence de diégèses ou narrations inconnues des trois premiers évangélistes. Nous savons par Papias qu'à l'époque où nous ramenons la composition du quatrième évangile, la Paradosis orale persistait encore dans les églises. L'auteur de cet évangile a pu encore y puiser. Sans doute, là où les détails qui lui sont particuliers sont dominés par les exigences de sa théorie spéculative, il serait illogique de le prendre pour garant d'un fait ou d'un ensei-

[1] Par ex.: « Je suis la résurrection et la vie (XI, 25) » ; « Je suis le « cep, et vous êtes les sarments (XV, 5) », etc.

gnement douteux ou se prêtant à des interprétations différentes. Mais, quand il n'en est pas ainsi, rien ne s'oppose à ce que l'on cherche dans les données que lui seul a recueillies des éclaircissements, des compléments, quelquefois même des solutions [1].

LIVRES A CONSULTER. — V.-T. Bretschneider, *Probabilia de evang. et epist. Joh.*, 1820. C'est avec l'apparition de ce livre, qui contestait l'authenticité apostolique du 4e évangile, que commença le grand débat. Il avait été préparé dès 1811 et 1812 par des études spéciales de C.-F. Ammon et de H.-Ch. Ballenstedt (*Philo und Johannes*), qui du reste n'avaient pas trouvé grand écho. — Parmi les commentateurs du 4me évangile qui en défendirent l'authenticité, nous citerons comme les plus éminents : Tholuck, 1827-1857. — Lücke, 3e éd. 1840-1843. — De Wette, 5e éd. 1870-1871, revue par Brückner. — Hengstenberg, 2e éd., 1870-1871. — Godet (de Neuchatel), 3e éd., 1881-1885 (en français).

Principaux adversaires de l'authenticité : D. F. Strauss, *Leben Jesu*, 5e éd. 1889, traduction française de Nefftzer et Ch. Dollfus. — Br. Bauer, *Kritik der evang. Geschichte des Joh.* 1840, *der Evangelien* 1850-1852. — Schwegler, *Montanismus* 1841, *Nachapost. Zeitalter* 1846. — Kœstlin, *Der Lehrbegriff des Evangelium und der Briefe Johannis*, 1843. — F.-Ch. Baur, *Kritische Untersuchungen über die Kanon. Evangelien*, 1847. — Scholten (holland.), *Het Evangelie naar Johannes*, 1864. — Hilgenfeld, *Einleitung in das N. Test.*, 1875. — Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte*, 4e vol., 2e éd. 1877. — Holtzmann, *Johanneisches Evangelium*, 1890. — Brückner, *Die vier Evangelien*, 1837.

Weisse, *Evang. Geschichte*, 1838 ; A. Schweitzer, *Das Evangelium Joh.*, 1841 ; Ed. Reuss, *Théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e éd. 1864, *La Bible*, vol. VI, 1879 ; C. Weizsæcker, *Das apost. Zeitalter*, 2e éd. 1889, ont adopté sur la question une position intermédiaire ou plutôt indécise.

On pourra consulter aussi de nombreux articles insérés dans la *Revue de Théologie* de Strasbourg, v. la table des matières au mot *Évangiles*. Cette question, capitale dans l'étude de l'histoire évangélique, a d'ailleurs provoqué une multitude de publications dont la liste serait interminable. Les recherches sur les origines chrétiennes,

[1] V. vol. II l'Appendice, D.

celles notamment de Ritschl, de Volkmar, de Schenkel, de Keim, de Pfleiderer, etc., l'ont traitée à divers points de vue, mais il faut reconnaître que la thèse contraire à l'authenticité est de plus en plus admise dans la critique scientifique.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

TROISIÈME PARTIE

LES PRÉLIMINAIRES DE L'HISTOIRE ÉVANGELIQUE

CHAPITRE I

LES RÉCITS DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS. — I

Étude comparative.

L'Histoire évangélique est l'histoire de Jésus prêchant l'Évangile et payant bientôt de sa vie le privilège d'avoir fondé la religion la plus pure et la plus simple qui eût jamais été proposée à l'humanité. Ce qui suit sa mort rentre déjà en réalité dans l'Histoire apostolique ; on ne peut cependant séparer les scènes de la Résurrection de celles de la Passion. Il s'agit encore de lui, de lui personnellement, et d'aucun autre. Aussi continuerons-nous, comme on a toujours fait, à les traiter conjointement. Mais dans son sens strict, l'Histoire évangélique est celle de ce que nous appelons la « carrière publique » de Jésus de Nazareth. Ce qui la précède et ce qui la suit se dérobe aux conditions ordinaires de l'histoire. Si quelque chose de mystérieux plane sur la fin de cette histoire à partir du moment où son héros eût exhalé son

dernier soupir, le voile est encore plus épais quand on remonte aux précédents immédiats de son apparition comme prédicateur populaire du Royaume de Dieu. « Il « avait alors environ 30 ans », dit un de ses biographes [1]. Où était-il né? Qu'avait-il été? Qu'avait-il fait? Par quelles vicissitudes avait-il passé pendant les 29 années antérieures? Sur tous ces points notre curiosité est mal satisfaite. Même quand on admet l'historicité des quelques détails consignés dans deux évangiles sur les circonstances merveilleuses qui auraient entouré sa naissance, on doit se résigner à ignorer les conditions précises dans lesquelles se développa l'enfant, l'adolescent, l'homme encore jeune. Une notice très vague de Luc [2], terminant le récit très isolé d'un épisode intéressant de son adolescence, ne saurait compenser l'absence totale de renseignements sur les années qui précédèrent et celles qui suivirent. Nous sommes réduits à des conjectures plus ou moins probables, suggérées pour la plupart par ce que nous savons de l'homme arrivé à la maturité de son caractère et de son génie religieux. Nous y reviendrons.

Mais les récits canoniques de la naissance et de l'enfance de Jésus tiennent une trop grande place dans nos traditions, ils ont fourni trop de sujets à l'art, à la poésie, à l'enseignement populaire et aux discussions théologiques pour ne pas leur consacrer une étude spéciale. Nos conclusions, je le dis d'avance, ne sont pas favorables à leur valeur comme histoire, bien que nous ne songions nullement à contester leur charme esthétique. Il est généralement admis par les critiques indépendants

[1] Luc III, 23.
[2] II, 52.

qu'ils ne sauraient appartenir à la première couche écrite des traditions évangéliques. Ce n'est pas seulement parce que le surnaturel y coule à pleins bords, c'est aussi parce qu'il y a de fortes raisons pour maintenir que les paradoses et diégèses, orales ou écrites, qui formèrent le premier dépôt des traditions sur Jésus et sa carrière ne remontaient pas au-delà de son baptême au Jourdain. Les deux plus anciens documents écrits, les Logia de Matthieu qui résumaient l'enseignement du Maître, et le Prôto-Marc, qui joignait une histoire anecdotique à l'élément doctrinal, ne s'étendaient pas sur la période antérieure, le premier par définition, le second par une sorte de parti pris. Le Prôto-Marc, aussi bien que son édition canonique, débutait par ces mots : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ », et ce commencement consistait à décrire en peu de mots la mission, les prédictions, le rite baptismal du prédicateur du désert et à marquer l'arrivée auprès de lui de Jésus de Nazareth venant comme tant d'autres se faire baptiser dans les eaux du Jourdain. C'est à partir de ce moment que Jésus fut « saisi par l'esprit », séjourna quelque temps dans une solitude où le démon l'assaillit, où les anges l'assistèrent, pour rentrer ensuite en Galilée, résolu à prêcher son Évangile. Jean-Baptiste était déjà renfermé dans la prison dont il ne devait sortir que décapité [1].

Tel est, d'après Marc, le commencement de l'Histoire évangélique. Cette manière de la comprendre et de la limiter est en rapport étroit avec le plus ancien dogme relatif au rapport personnel de Jésus avec Dieu. Nous sommes encore très loin de la doctrine de l'Incarnation

[1] Marc I, 1-14.

de la seconde personne de la Trinité. Au point de vue primitif, la sagesse désormais incomparable de Jésus, son autorité, sa puissance surnaturelle, en un mot sa prééminence religieuse provient de ce qu'au moment de son baptême il vit le ciel s'ouvrir, et l'esprit « descendre sur lui comme une colombe[1] ». Auparavant il était simplement « Jésus le charpentier[2] », rien ne l'élevait en apparence au-dessus de la moyenne de ses compatriotes. Il est à noter ici que le quatrième évangile, bien que partant d'une tout autre notion du caractère divin de son Christ, ne rompt pas comme historien avec cette manière de comprendre l'histoire évangélique. C'est aussi à la suite de sa rencontre avec Jean-Baptiste (il ne dit pas expressément qu'il ait été baptisé par lui) que Jésus commence à exercer ses pouvoirs de Fils de Dieu. Du reste le quatrième évangile, comme le second, est muet sur le passé, et si nous n'avions à tenir compte que de son récit, nous serions autorisés à penser que l'Incarnation a coïncidé avec la descente du Saint-Esprit sur l'homme Jésus vue et racontée par son précurseur.

Mais la théorie métaphysique du quatrième évangéliste appartient à un autre âge que celui de la tradition synoptique. Il était impossible que dans les communautés chrétiennes on ne cherchât pas à remplir le vide laissé par la première façon de raconter l'histoire du Christ. D'autres considérations encore poussaient ses fidèles à revendiquer pour lui une prérogative plus élevée que celle du simple inspiré. Le récit primitif ne lui conférait un caractère divin qu'à partir d'un moment dé-

[1] Marc I, 10.
[2] VI, 3.

terminé de son âge mûr et l'on manquait de renseignements positifs sur un passé, peut-être très humble et très pauvre en incidents dignes de mémoire. On s'y prit en divers lieux de diverses manières pour combler le vide, et la poésie pieuse s'efforça de suppléer au silence de l'histoire. La naissance des héros est souvent dans l'antiquité un centre de légendes. Il nous paraît certain que les récits conservés par les évangiles de Luc et de Matthieu [1] concernant la naissance de Jésus rentrent à peu de chose près dans la catégorie de ces traditions légendaires où les idées qu'on veut exprimer tiennent plus de place que la réalité des faits racontés. Mais il ne suffit pas de l'affirmer, il faut le démontrer.

Une comparaison attentive des chapitres I et II de Matthieu et de Luc I, 26-56, II, III, 23-38, amène à reconnaître qu'à l'exception de deux points qui relèvent du dogme plus que de l'histoire, c'est-à-dire la conception miraculeuse et la naissance localisée à Béthléhem de Juda, les deux narrations sont inconciliables, doivent provenir de deux milieux différents et s'excluent réciproquement.

Le premier évangile commence par exposer une généalogie qui fait descendre Jésus de David par Salomon ; puis, il nous apprend sans autre préambule que Marie, fiancée à Joseph, dernier représentant de cette lignée royale, se trouva enceinte avant de l'avoir épousé. Il nous dit que ce fut en conséquence d'une opération du Saint-Esprit, mais Marie cacha l'évènement à son fiancé, puisque celui-ci crut qu'une séparation s'imposait. Seulement cet homme d'un caractère paisible et débonnaire

[1] Je rappelle que dans l'évangile dit de Matthieu c'est seulement la collection des Logia que l'on doit attribuer à l'apôtre de ce nom.

ne voulut pas exposer la jeune fille aux suites de l'accusation qu'il aurait pu légalement lancer contre elle[1], et il songeait à la répudier sans bruit quand il fut averti en rêve par un ange de Dieu que l'enfant qu'elle portait dans son sein était conçu « du Saint-Esprit », que cet enfant serait un fils et qu'il devrait le nommer *Jésus*,[2] c'est-à-dire *sauveur*. Les songes révélateurs sont un des thèmes favoris du premier évangéliste[3]. C'est une marque de grande naïveté. Comme bien d'autres anciens narrateurs, il ne paraît pas avoir fait de différence appréciable entre « avoir vu ou appris quelque chose en rêve » et « avoir rêvé qu'on voyait ou qu'on apprenait quelque chose ». C'est de plus un signe de son penchant à se contenter aisément en matière de preuve scripturaire que d'avoir invoqué à l'appui de cette conception miraculeuse le passage Ésaïe VII, 14, où il n'est pas question d'une vierge (*bethoula*), mais d'une jeune femme (*halema*). Les LXX traduisent inexactement ce dernier mot par *parthenos*, jeune vierge, et de là une méprise qui a duré longtemps.

C'est à Bethléhem de Juda, la ville du roi David, que Jésus serait né, toujours d'après le premier évangéliste, et on retire de son récit l'impression que Bethléhem était la résidence ordinaire de Joseph et de Marie. En effet c'est à Bethléhem, quelque temps, un an au moins, après la naissance de Jésus que les Mages viennent les

[1] Deutér. XXII, 23-24.

[2] Ce nom, en grec Ἰησοῦς, en hébreu *Ieschouah*, était fréquemment porté chez les Juifs, comme on le voit dans Josèphe et d'autres écrivains. C'est le même nom que Josué, *Jehoschouah*, qui s'écrit *jeschouah* Néhém. VIII, 17. Il signifiait primitivement *secours de Dieu* ou *de Jahvé*, « Gotthelf », mais il avait reçu aussi par la suite la signification de « secoureur », « libérateur », « sauveur ».

[3] I, 20; II, 12, 18, 19, 22; XXVII, 19. Ces passages lui appartiennent en propre et sont sans parallèles dans les deux autres synoptiques.

visiter, et plus loin nous apprenons que si Joseph et Marie allèrent s'établir à Nazareth en Galilée, ce fut après cette naissance et pour un motif particulier que nous connaîtrons bientôt [1].

Rien de particulier selon cet évangile n'avait signalé cette naissance, lorsqu'on vit arriver à Bethléhem des Mages d'Orient, guidés par une étoile qu'ils avaient vu resplendir au ciel de leur pays et qui leur avait annoncé qu'un roi des Juifs venait de naître. Ils s'étaient donc mis en route pour lui rendre hommage. L'évangéliste ne nous dit pas combien de temps s'était écoulé entre la naissance de Jésus et l'arrivée des Mages ; mais puisque le roi Hérode (II, 7) s'est informé exactement auprès d'eux du moment où l'étoile leur était apparue et qu'il ordonne ensuite le massacre de tous les enfants mâles de Bethléhem de deux ans et au-dessous, nous en devons conclure que dans la pensée du narrateur le voyage et la visite des Mages eurent lieu dans le cours des deux années qui suivirent la naissance de Jésus. Le voyage de ces Orientaux avait dû être long, car ils venaient de loin. Cette circonstance implique évidemment que Joseph et Marie pendant cet intervalle n'avaient pas quitté Bethléhem. On se demande en vain pourquoi Hérode, ce prince soupçonneux et sans scrupule, dont la police était très bien organisée [2], s'il était dominé par la crainte que le récit suppose, n'a pas fait suivre les Mages par ses agents. Bethléhem n'était pas loin de Jérusalem, et il eût su tout de suite quel était l'enfant qu'il voulait faire mourir.

Les Mages reçoivent en songe l'ordre de ne pas re-

[1] Matth. II, 22-23.

[2] Josèphe, *Antiq.* XV, x, 4.

tourner vers le roi, comme celui-ci le leur avait fait promettre. C'est aussi en songe que Joseph est averti des desseins meurtriers du tyran et qu'il est avisé d'avoir à se retirer en Égypte avec la mère et l'enfant. C'est dans ce pays que la famille resta jusqu'à la mort d'Hérode, ce qui ne précise rien sur la durée de ce séjour, ce qui suppose pourtant qu'elle ne quitta pas l'Égypte dès le lendemain de son arrivée. C'est encore en songe que Joseph apprend la mort d'Hérode. Mais il ne reviendra pas à Bethléhem. Le royaume d'Hérode a été partagé en trois tronçons entre trois de ses fils, et, redoutant les intentions d'Archélaüs qui règne sur la Judée, il se rend en Galilée, à Nazareth, où il s'établit avec la mère et l'enfant dans la tétrarchie d'Hérode Antipas [1]. Depuis lors et jusqu'à la rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste au Jourdain, le premier évangile garde le silence le plus complet.

Le récit de Luc est plus détaillé et présente un caractère très différent. Celui du premier évangéliste malgré sa briéveté était d'un puissant coloris, à la fois brillant et sombre. L'astuce et la cruauté du roi Hérode, le meurtre des pauvres enfants de Bethléhem, la fuite précipitée en Égypte contrastent vigoureusement avec la

[1] Luc, au contraire, regarde Nazareth comme ayant été la résidence habituelle de Joseph, et il explique la naissance de Jésus à Bethléhem par une circonstance particulière (V. *infra*). Il y a donc des motifs de penser que le premier évangéliste ou la tradition qu'il a recueillie cherchait à réfuter d'avance l'objection juive qu'il était inadmissible que le Messie fût un galiléen, un enfant de Nazareth (comp. Jean I, 47). De là l'insistance mise sur sa naissance à Bethléhem de Juda et sur les raisons qui décidèrent Joseph à quitter la Judée pour s'établir à Nazareth en Galilée, ce qui d'ailleurs avait été prédit par les prophètes (II, 1 suiv., 19-23).

splendeur orientale et l'arrivée inattendue des Mages. C'est toute une tragédie. Au contraire la narration du troisième évangile est une idylle continue. On n'y voit figurer que de bonnes et saintes gens. Après une introduction racontant la naissance de Jean-Baptiste qui a aussi son côté miraculeux, nous apprenons que l'ange Gabriel vint trouver à Nazareth une jeune femme fiancée à un homme du nom de Joseph qui descendait du roi David [1]. Il avait à lui révéler les desseins de Dieu sur elle. La « puissance du Très-Haut la couvrirait de son ombre », et ce n'est pas Joseph, c'est elle qui reçoit l'ordre de donner le nom de Jésus à l'enfant dont elle sera la mère. Marie se soumet pieusement au divin message, et elle doit avoir instruit son fiancé de ce qui s'était passé, puisqu'il n'est rien dit des inquiétudes qu'il conçut d'après le premier évangile, du projet qu'il forma de se séparer d'elle et que nous les voyons toujours moralement unis. Elle se rend en Judée auprès de sa cousine (συγγενίς) Élisabeth, mère de Jean-Baptiste et dont l'ange lui avait aussi appris la grossesse inespérée [2]. Cette parenté d'Élisabelh et de Marie suppose que les deux femmes étaient de même origine et comme I, 5 il a été dit qu'Élisabeth était une aaronide, de race sacerdotale, il en résulte que, dans l'idée du narrateur, Marie l'était aussi et ne descendait pas de David comme son fiancé.

On voit ensuite comment la rencontre des deux mères fut marquée par le tressaillement du futur Jean-Baptiste encore blotti dans le sein de sa mère, mais sentant approcher celui qui devait être son supérieur et le

[1] Luc I, 27.
[2] I, 36, 39.

Messie d'Israël. L'une après l'autre épanchent dans de pieux cantiques les émotions qui les agitent, et nous remarquerons que les cantiques improvisés sont aussi fréquents dans le récit de Luc que les songes révélateurs dans celui de Matthieu. Nous devons aussi faire observer que, d'après Luc, c'est Nazareth en Galilée qui est indiquée comme la résidence habituelle de Joseph et de Marie, ce qui ne concorde pas avec la donnée du premier évangile qui ne fait arriver Joseph et Marie à Nazareth que plusieurs années après la naissance de Jésus et pour le motif que nous avons vu.

Pourquoi donc Luc, aussi bien que Matthieu, fixe-t-il à Bethléhem de Juda le lieu de cette naissance? C'est sans doute parce qu'il voulait aussi donner satisfaction sur ce point aux attentes messianiques. Mais du moment que Nazareth était la ville de leur demeure, il lui fallait une raison spéciale pour expliquer le déplacement de Joseph et de Marie. Il croit l'avoir trouvée dans un recensement du monde romain qui aurait été ordonné par l'empereur Auguste et en vertu duquel tout sujet de l'empire devait se faire inscrire au lieu dont sa famille était originaire. Joseph prit donc avec lui Marie et se rendit avec elle à Bethléhem, la ville de son ancêtre David[1]. Observons que dans le troisième évangile Marie en ce moment n'est pas encore l'épouse de Joseph, elle est toujours seulement sa fiancée[2].

[1] II, 1-6.

[2] Rien ne montre mieux que ce détail l'indépendance originelle des deux récits. On comprend le genre d'objections que pouvait soulever chez les ergoteurs le fait que selon Matthieu I, 24 Joseph avait épousé Marie après avoir été rassuré en songe au sujet de sa maternité anormale. C'est pour les prévenir que le premier évangéliste ajoute qu'il n'y eut point entre les deux époux de rapports conjugaux avant que Marie eût donné le jour à son fils aîné Jésus. Luc

Luc ne sait rien de la visite des Mages ni de la persécution dirigée par le roi Hérode contre Jésus au berceau. Chez lui tout est calme et souriant. Ce ne sont que bénédictions et cantiques d'actions de grâce. Les humbles seuls ont le privilège de saluer l'enfant-Messie couché dans la crèche d'une hôtellerie. Des bergers gardant leurs troupeaux dans la campagne pendant la nuit (trait qui indiquerait qu'on était dans la belle saison) sont informés par un ange du grand évènement qui vient de s'accomplir à Bethléhem. Ils entendent l'armée des cieux entonner le « Gloire à Dieu dans les hauts lieux », ils courent à la ville pour voir l'enfant de la promesse et racontent à qui veut les entendre les merveilles dont ils ont été les témoins [1]. Le huitième jour, comme le veut la Loi, l'enfant est circoncis, et du reste tout le récit dénote l'intention du narrateur de bien montrer que les prescriptions légales ont été scrupuleusement observées. C'est ainsi qu'on nous raconte comment, les jours de la Purification de Marie étant achevés [2], Jésus est présenté au Temple par ses parents qui s'acquittent de l'offrande requise en pareil cas des familles pauvres [3]. Là l'enfant Jésus est l'objet des bénédictions du vieillard Siméon, qui le prend dans ses bras et improvise le cantique : « Désormais tu laisses aller ton serviteur en

a prévu la même objection, mais il y pare d'une autre manière. Il prolonge les fiançailles jusqu'après cette naissance. Dans l'un comme dans l'autre cas on peut voir que l'idée de la virginité perpétuelle de Marie est inconnue des deux évangélistes.

[1] Luc II, 8-20.

[2] Cette période était de quarante jours d'après le Lévitique XII, 2-4.

[3] Nombres XVIII, 15; Lévit. XII, 8. Comp. Exode XIII, 2. Le détail πᾶν ἄρσεν διανοῖγον τὴν μητράν (Luc II, 23) réfute d'avance la théorie du *partus in utero clauso* imaginée par certains théologiens pour appuyer la thèse à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure.

« paix », et de celles de la vieille Anne la prophétesse. Un mot inquiétant de Siméon (II, 35) contraste seul avec toute cette joie confiante. Il faut d'ailleurs observer que toutes les attentes exprimées par les deux vieillards portent au plus haut degré l'empreinte du messianisme juif. Siméon voit dans le petit enfant « la gloire d'Israël », dont il n'avait cessé d' « attendre la consolation » (w. 25, 31, 32). Anne le signale à tous ceux qui « attendent la délivrance « de Jérusalem » (v. 38). De même, auparavant, l'ange annonciateur avait dit à Marie (I, 32) que son fils recevrait de Dieu « le trône de son père David ».

Mais ce qui doit nous frapper plus encore, c'est qu'à plusieurs reprises il est parlé de l'étonnement de Marie qui « repasse dans son cœur tout ce qu'elle entend » (II, 19), comme si elle avait besoin de se rendre compte de tant de choses surprenantes. Elle et Joseph admirent que Siméon prédise tant de gloire à l'enfant (v. 33) et bientôt ils donneront dans une autre occasion une preuve nouvelle de leur profond étonnement. C'est ce qu'il est bien difficile de concilier avec tout ce qu'ils devaient augurer du miracle prodigieux de la naissance elle-même. On dirait que Luc a mélangé deux récits ou reproduit un document qui les avait déjà mélangés, l'un qui racontait la conception miraculeuse, l'autre qui présentait Jésus comme l'enfant de Joseph et de Marie et procédait graduellement à la révélation d'une dignité messianique dont ils ne se doutaient pas eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, Joseph et Marie, ayant satisfait à toutes les exigences de la Loi, retournèrent à Nazareth d'où ils étaient venus. Il n'est pas fait la moindre mention d'une persécution d'Hérode, d'un séjour en Égypte ni d'un retour en Palestine. A l'âge de douze ans, Jésus accompagne ses parents à Jérusalem pour y célébrer la

Pâque. Mais ceux-ci, revenant avec les autres pèlerins, s'aperçoivent que leur fils ne les a pas suivis. Ils retournent angoissés à Jérusalem et, après trois jours de recherches, ils finissent par le retrouver dans un des bâtiments annexes du Temple, assis au milieu des docteurs de la Loi qu'il émerveille par son intelligence et ses réponses. Et quand sa mère lui reproche de les avoir plongés dans une douloureuse inquiétude, c'est avec un mélange de naïveté et de hauteur qu'il leur répond qu'ils n'auraient pas dû le chercher ailleurs que « dans les demeures de son Père » (II, 49)[1].

Cet épisode à part, Luc ne nous renseigne pas plus que Matthieu sur ce qu'il advint de Jésus jusqu'aux environs de sa trentième année. Il ajoute seulement qu'il était soumis à ses parents et qu'il « croissait en sagesse, en « stature et en grâce devant Dieu et devant les hom- « mes ».

N'avions-nous pas raison de dire que les deux récits de Luc et de Matthieu proviennent de traditions qui se sont formées parallèlement, en lieux divers et sans pénétration mutuelle ? N'est-il pas sensible que si l'un des deux narrateurs avait connu la narration de l'autre, celle-ci lui aurait fait l'effet d'être la négation continue de la sienne ? Par exemple, on peut défier qui que ce soit de trouver dans le récit de Luc une place pour la visite des Mages et ses conséquences. Selon Matthieu, les Mages ont trouvé Joseph et Marie à Bethléhem qu'ils n'avaient pas quittée depuis la naissance de Jésus, où ils paraissent avoir toujours demeuré et d'où ils partent tout de suite

[1] Ἐν τοῖς τοῦ Πατρός μου. Cette expression ne peut désigner ici que les bâtiments du Temple, puisqu'il est question de l'*endroit* où il fallait le chercher, et non des *choses* dont il lui fallait s'occuper.

après pour l'Égypte. Or, Luc ne met à notre disposition pour y intercaler la visite des Mages que les quarante jours qui suivirent la délivrance de Marie. En effet, il nous dit qu'après leur excursion à Jérusalem, Joseph et Marie retournèrent immédiatement à Nazareth « leur ville » (II, 39). Comment, en moins de quarante jours, les Mages ont-ils pu faire leurs observations, leurs préparatifs, venir du fond de l'Orient, et pourquoi Hérode, informé par eux de l'époque où l'astre révélateur leur était apparu, aurait-il englobé dans une même tuerie tous les enfants de Bethléhem de deux ans et au-dessous? Comment, s'il a été averti des desseins meurtriers d'Hérode, comme le raconte Matthieu, Joseph a-t-il eu la témérité de porter l'enfant à Jérusalem et de l'exposer aux bénédictions publiques de Siméon et d'Anne? Comment faire concorder le séjour en Égypte selon Matthieu avec le retour immédiat à Nazareth attesté par Luc? Tous les efforts des harmonistes ont échoué devant cette série d'impossibilités, et tout ce que nous pouvons en conclure, c'est que le premier et le troisième évangiles ont été rédigés à une époque où deux traditions divergentes sur la naissance et l'enfance du Christ s'étaient formées et circulaient indépendamment l'une de l'autre. Leurs seuls points communs, c'est qu'Hérode I régnait lorsque Jésus vint au monde, que Jésus naquit à Bethléhem et qu'il avait été conçu du Saint Esprit sans père humain.

La même divergence inconciliable se révèle dans les deux généalogies dressées respectivement par les deux évangélistes pour démontrer la descendance davidique de Jésus. Luc ajoute seulement à la sienne, conformément à ses tendances universalistes, les anneaux de la chaîne sacrée qui remontent au premier homme et à Dieu [1]. Une

[1] Matth. I, 1-14 ; Luc III, 23-38.

des questions qui alimentaient les controverses entre Juifs et chrétiens consistait à savoir si Jésus descendait ou non de David. Dans l'hypothèse affirmative, c'était une preuve de sa messianité.

Mais les deux généalogies ne concordent pas. Matthieu rattache Jésus à la lignée royale de Salomon, fils de David, et dont les rois de Juda jusqu'à la Captivité sont les descendants de pères en fils. Le généalogiste, dont le rédacteur du premier évangile a reproduit le travail, s'est arrangé de telle sorte que l'on peut compter précisément 14 générations d'Abraham à David, autant de David à la Captivité, autant de la Captivité à Jésus lui-même. Or cette symétrie n'est obtenue que par des moyens quelque peu violents. Quatre rois de Juda manquent à la série. Joram, présenté comme père d'Ouzias, était en réalité le père d'Achazias, le grand-père de Joas, l'arrière-grand-père d'Amazias, dont enfin Ouzias fut le fils. Au v. 11, Josias est nommé père de Jechonias et de ses frères. En fait, Josias fut père de Jehojakim et le grand-père de Jehojakin ou Jechonias. Ce dernier, dans la même généalogie, est compté deux fois, *avant* et *après* la Captivité. Dans la série suivante, l'Ancien Testament, qui fournissait jusqu'alors les indications, ne mentionne que deux noms, Salathiel ou Sealthiel et Zorobabel, et notre généalogie fait du premier le père du second, tandis que, d'après le premier livre des Chroniques III, 19, Zorobabel est le fils d'un cousin de Sealthiel. Cette singulière façon de dresser une généalogie ne peut s'expliquer que par le goût très répandu chez les Juifs de cette époque, et dont les auteurs apocalyptiques sont d'irrécusables témoins, pour les divisions symétriques de l'histoire. On croyait trouver dans leur succession chiffrée l'indice mystérieux de la direction divine imprimée au cours des

évènements en vue d'une fin déterminée par la sagesse éternelle. Ce phénomène nous met sur la voie de l'explication d'une autre particularité non moins étrange de cette généalogie de l'évangile de Matthieu.

Elle ne contient que des noms masculins, à l'exception de 5 noms de femmes mentionnés à côté de ceux de leurs maris, Tamar (v. 3), Rahab et Ruth (v. 5), Bathséba (v. 6) et Marie. Ce dernier nom n'a rien qui puisse étonner, mais pourquoi faut-il que les quatre premiers soient ceux de femmes dont le point de vue juif rigoriste aurait pu s'effaroucher? Tamar ne devint femme de Juda que par une sorte d'inceste[1]. Rahab était une prostituée sacrée de Jéricho, probablement une *kedescha*[2]. Ruth était moabite, et son mariage avec Boaz était contraire à la Loi qui interdisait aux Juifs d'épouser des étrangères. On sait comment Bathséba devint la femme de David. Il n'y a qu'une manière d'expliquer l'importance que l'évangéliste attache à ces noms plus ou moins scandaleux. C'est précisément le scandale qu'ils éveillent qui les lui a fait inscrire. Il y avait dans les commentaires rabbiniques des indulgences à l'égard des personnes de caractère anormal qui, dans la tradition sacrée, avaient droit à la reconnaissance de la postérité malgré la tache qui les rabaissait aux yeux d'un moraliste ou d'un légaliste sévère. On recourait à des considérations allégoriques ou mystiques pour expliquer les raisons cachées qui justifiaient les anomalies apparentes de la direction divine des choses. On devait s'attendre à ce que, dans leur hostilité contre les Nazaréens (les chrétiens), les controversistes juifs

[1] Genèse XXXVIII.
[2] Josué II, 1.

s'attaqueraient à la réputation de la mère de Jésus dont le premier fils était né en dehors du mariage. L'écho de ces calomnies se retrouve dans Celse et dans le Talmud [1]. La citation des quatre noms de femmes dans la généalogie de Jésus a donc pour but de rappeler aux adversaires qu'il ne faut pas en de telles matières graves s'en tenir légèrement aux apparences, que les pensées de Dieu sont plus profondes que les nôtres et que des déviations extérieures de l'ordre normal peuvent cacher des dispensations dont le Très Haut garde ou révèle à son gré le secret, mais qui sont en rapport étroit avec la réalisation des plans divins. C'est l'évangéliste qui a dû introduire ces noms de femmes dans la généalogie qu'il a trouvée toute faite. Car l'intention marquée par cette addition est connexe avec ce que nous lisons tout de suite après des perplexités de Joseph jusqu'au moment où une révélation angélique lui apprend l'auguste réalité cachée sous le paradoxe apparent.

Toutes ces difficultés sont uniquement dues à l'introduction de la conception miraculeuse dans un cadre qui n'était pas fait pour elle. Joseph et Marie étant, de notoriété générale, le père et la mère de Jésus, il fallait, pour établir le fait de sa naissance exceptionnelle, admettre que Marie était devenue mère avant d'être l'épouse de Joseph. Mais évidemment, si telle eût été sa conviction, l'auteur de la généalogie transcrite par le premier évangéliste n'aurait pas eu l'idée de montrer que Jésus descend de David en déroulant une série

[1] Comp. l'historiette peu édifiante de la liaison d'un soldat romain du nom de Pandira avec la jeune Miriam (Marie). Elle est, il est vrai, reportée au temps des Asmonéens, ce qui n'est pas fait pour ajouter à sa valeur. V. le traité intitulé *Toledoth Ieschou.* L'historiette est rapportée par Eisenmenger dans son *Entdecktes Judenthum.*

ancestrale qui aboutit à Joseph. Jésus, à ses yeux, était certainement fils de Joseph ; autrement sa généalogie ne signifie rien. Le premier évangéliste a peut-être pensé qu'il conciliait tout en ajoutant au nom de Joseph (I, 16) « l'époux de Marie de laquelle naquit Jésus appelé « Christ ». On nous permettra de trouver que la difficulté demeure entière. Car, d'après cette généalogie, Jésus n'est fils de David que s'il est le fils de Joseph[1].

Dans les attentes messianiques populaires l'idée que le Messie serait un descendant du glorieux roi d'Israël tenait en fait une grande place, bien que, nous l'avons dit dans un chapitre précédent, il n'y eût nulle part de doctrine officiellement fixée sur la personne de celui que Dieu enverrait à son peuple élu. Cette idée, qu'on appuyait sur des déclarations de prophètes contemporains des rois de Juda, devait être chère à ceux qui attendaient du Messie la reconstitution triomphale de l'ancien royaume d'Israël. Mais il faut avouer que c'était là une de ces espérances que l'on nourrit en dehors et au-dessus des réalités indispensables à leur réalisation. Pendant tout l'intervalle qui suit la Captivité, à partir de la mort de Zorobabel, ni pendant la période des Maccabées, on ne découvre pas une seule trace d'un survivant quelconque de l'ancienne famille royale de Juda. Pourtant les occasions n'eussent pas manqué où l'existence avérée d'un descendant de David aurait été cause, soit

[1] Dans la version syriaque des évangiles découverte au Sinaï en 1892 par Mmes Agnès Smith Lewis et sa sœur James Y. Gibson, trad. anglaise 1894, il se trouve une curieuse variante prouvant que le texte de ce verset final I, 16 a dû dans certaines éditions se rapprocher plus que notre texte canonique de ce qui fut indubitablement le texte primitif. Nous lisons là :... « Et Jacob engendra Joseph, « auquel fut fiancée la vierge Marie, et Joseph engendra Jésus appelé « le Christ. »

de mouvements insurrectionnels, soit de mesures de précaution prises par les gouvernants du jour. La même observation s'applique à la période hérodienne. Le titre de « Fils de David » n'en resta pas moins un des noms populaires du futur Messie ; mais on peut penser qu'il en fut à peu près comme du nom de *César* toujours porté par les empereurs romains après l'extinction de la famille julienne. Cela n'empêcha pas les amis de la lettre d'attacher une grande importance à la descendance davidique de Jésus. On supposait sans doute qu'il avait plu à Dieu que la famille des anciens rois se perpétuât dans des conditions d'obscurité telles que personne ne fût instruit de son existence. De là les efforts pour reconstituer à cette fin la généalogie de Joseph. Ce travail s'opéra dans un milieu judéo-chrétien où l'on ne professait pas encore la croyance à la conception du Saint-Esprit.

Luc présente aussi sa généalogie de Joseph, remontant également à David[1]. Mais, à partir de David, elle s'écarte sensiblement de celle du premier évangile en ceci que ce n'est pas Salomon, fils de David, mais son frère Nathan, beaucoup moins célèbre, qui perpétue la lignée messianique[2]. Nous ne savons où le généalogiste de Luc a trouvé les noms des descendants de Nathan, à l'exception de Salathiel (Sealthiel) et de Zorobabel qui figurent, comme dans Matthieu, à l'époque de la Captivité. Cela rend la contradiction encore plus forte. Comment concilier deux généalogies qui diffèrent complètement à partir d'un moment pour se rencontrer après

[1] III, 23-38.

[2] Ce Nathan est nommé II Sam. V, 14 ; du reste on ne sait absolument rien de lui.

20 générations sur deux noms, diverger ensuite jusqu'à la fin et aboutir au même descendant? Il faut partir de la supposition que, là où l'on s'occupa d'établir la descendance davidique de Jésus, la première idée fut qu'il fallait lui donner pour ancêtres les rois de Juda. Mais on réfléchit qu'il était étrange d'assigner au Messie comme ancêtres des rois dont un bon nombre avaient été des idolâtres, des criminels, des réprouvés, à commencer par Salomon lui-même. On recourut donc à Nathan. Nous ignorons pourquoi le choix se porta sur lui de préférence à d'autres fils de David. Mais ce Nathan n'avait pas d'histoire, sa descendance non plus, ce qui coupait court à toute objection. Cette contradiction et les tâtonnements qu'elle suppose mettent en plein jour ce que nous présumions déjà, savoir qu'on ne crut pas à la dignité messianique de Jésus parce qu'on le savait descendant de David, mais que l'on crut qu'il descendait de David, parce qu'on croyait qu'il était le Messie. On se mit donc à l'œuvre pour dresser sa généalogie avec une confiance anticipée, mais sans documents authentiques. Le résultat fut qu'il y eut deux généalogies qui se contredisaient.

Il est inutile d'ajouter qu'il y avait là pour l'ancienne exégèse l'occasion de déployer toutes ses subtilités afin d'effacer le conflit des deux généalogies canoniques. On prétendit, par exemple, que l'une était celle de Joseph, l'autre celle de Marie. Cette solution ne tient pas debout. Les deux généalogies aboutissent inexorablement à Joseph, dernier anneau de la chaîne. D'ailleurs nous avons vu que le récit de Luc fait de Marie une aaronide et non pas une isaïde[1]. D'autres ont voulu que tout s'ex-

[1] Nom de la descendance d'Isaï, père de David.

pliquât par la loi dite du *lévirat* qui faisait une obligation à un frère survivant d'épouser la veuve de son frère mort sans laisser d'enfants. Les enfants provenus de cette seconde union passaient légalement pour les fils du défunt, bien qu'ils eussent en réalité leur oncle pour père. Nous aurions alors, dans cette explication, les pères légaux dans une des deux généalogies, les pères réels dans l'autre[1]. Cette hypothèse n'est pas plus soutenable que la première. Si Salomon, ce que nous ignorons, épousa la veuve de son frère Nathan, son fils et successeur Roboam était né de Naama l'ammonite[2], non de cette veuve supposée, et c'est Roboam qui figure dans Matthieu comme ancêtre du Messie. Comment d'ailleurs admettre que pendant des siècles, à toutes les générations moins deux, la loi du lévirat dut fonctionner dans la descendance de David ?

Que de peines on se fût épargnées si l'on avait eu le courage de reconnaître que, parmi les enseignements arbitraires, mal fondés, des scribes de son temps, Jésus lui-même rangeait ouvertement la doctrine d'après laquelle le Messie devait être un descendant de David[3] !

Ses disciples, une fois la conviction qu'il était le Messie enracinée dans leur esprit, ne s'en hâtèrent pas moins de proclamer qu'il était certainement « fils de David », quand même les preuves documentaires leur manquaient. Cette opinion remonte très haut, puisque nous la voyons partagée déjà par l'apôtre Paul[4], qui du reste

[1] Cette explication, malgré tout ce qu'elle a de forcé, était déjà proposée par Jules Africain, auteur chrétien du IIIe siècle, cité par Eusèbe, *H. Eccl.* I, 7.

[2] I Rois XIV, 21, 31.

[3] Matth. XXII, 41-45 ; Marc XII, 35-37 ; Luc XX, 41-44.

[4] Rom. I, 3.

ne paraît pas y avoir attaché plus d'importance qu'aux autres questions qui pouvaient concerner « le Christ selon la chair[1] ». Il la tenait sans doute de la tradition hiérosolymite. L'embarras dut être assez grand quand on voulut faire la preuve de cette prétention en dressant la liste des ascendants paternels de Jésus. Jules Africain, déjà nommé, prétend que Hérode I avait fait brûler les tables généalogiques des Juifs dans l'espoir de faire oublier l'infériorité de sa naissance à lui-même[2]. On tâcha de rétablir de mémoire les plus importantes, celles qui intéressaient le haut sacerdoce[3] dont les prérogatives étaient fondées sur une filiation authentique. Si la modeste famille du charpentier de Nazareth, qui d'ailleurs n'était pas sacerdotale, possédait une généalogie régulière remontant jusqu'à David, les parents de Jésus l'eussent certainement produite lorsqu'ils se joignirent à la communauté chrétienne de Jérusalem, elle aurait figuré parmi les documents invariables du christianisme primitif, et nous ne serions pas en face de deux tables qui se détruisent mutuellement.

Hégésippe, auteur juif-chrétien du second siècle, raconte[4] que Domitien fit arrêter comme descendants de David les petits-fils de Juda, frère de Jésus. Ils étaient, en cette qualité, soupçonnés de desseins séditieux. Questionnés par lui, ils répondirent qu'ils descendaient en effet de ce roi d'Israël, mais que le royaume dont le Christ devait être un jour le chef serait d'une nature céleste et angélique. Cette réponse nous paraît douteuse, au moins dans sa seconde moitié. Les attentes judéo-chrétiennes étaient jusqu'à un certain point angéliques, mais n'étaient pas

[1] II Cor. V, 16.
[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.* I, 7.
[3] Josèphe *Vita* I, 1 ; *Cont. Apion.* I, 7.
[4] Eusèbe *H. Eccl.* III, 19, 20.

uniquement célestes. Il paraît que Domitien, voyant que c'étaient de pauvres paysans, vivant péniblement du produit de quelques arpens qu'ils cultivaient eux-mêmes, ce qu'attestaient leurs mains calleuses, les renvoya chez eux. Si l'épisode est historique, et rien ne prouve qu'il ne le soit pas au fond, il donne lieu de penser qu'au temps de Domitien (81-96) on avait essayé de reconstituer les origines de la famille de Jésus, en partant de l'idée qu'elle devait remonter à David. Les partisans du régime impérial en auraient pris ombrage et auraient dénoncé les derniers survivants de cette famille. La nature de ces soupçons tendrait à faire croire que c'était la lignée royale adoptée par le premier évangéliste qui était tenue pour la vraie dans l'entourage de ces braves gens. Nous signalons cette circonstance, parce qu'elle est d'accord avec l'opinion que nous avons émise, que les années qui suivirent la mort de Domitien et l'avènement de Trajan (96-98) furent marquées par le travail simultané de rédaction et de combinaison des documents déjà écrits, relatifs à l'histoire évangélique, travail d'où sont sortis nos trois synoptiques. Parmi les pièces déjà écrites que leurs rédacteurs purent avoir à leur disposition, se trouvaient les deux généalogies dont l'une fut reproduite par le premier évangéliste et l'autre par le troisième. Nous les considérons l'une et l'autre comme absolument hypothétiques. Du reste la perte est des plus minces. Jésus de Nazareth a d'autres titres de grandeur que de descendre d'une lignée de rois, fût-ce celle du roi David.

Nous avons dans ce chapitre comparé dans leur ensemble les deux récits canoniques de la naissance et de l'enfance de Jésus. Le résultat est des plus minimes

au point de vue de l'histoire réelle. Il nous faut pour achever cette étude critique envisager l'un après l'autre chacun des éléments principaux dont ils se composent et qui ont tenu, qui tiennent encore une si grande place dans les traditions populaires et les croyances de la chrétienté.

CHAPITRE II

LES RÉCITS DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS. — II.

Les récits en eux-mêmes.

A. — *La Conception du Saint-Esprit.* — Un des rares points où s'accordent les deux seuls écrivains canoniques dont les livres nous aient transmis des renseignements traditionnels sur la naissance de Jésus consiste dans leur affirmation commune que Jésus n'eut pas de père humain et qu'il fut formé dans le sein d'une vierge par un acte, unique en son genre, de l'Esprit de Dieu ; c'est-à-dire de cette force divine qui féconde, qui inspire et qui, dans la théologie juive, s'identifie avec l'action directe de Dieu sur le monde. L'Esprit de Dieu, c'est Dieu lui-même en activité dans la création. A vrai dire, il y a là une question de dogme plutôt que d'histoire. Mais notre étude des récits de la naissance serait incomplète, si nous ne disions rien des motifs sous-jacents à cette introduction d'une croyance dogmatique aussi spéciale dans un cadre qui, nous pensons l'avoir montré, n'était pas fait pour elle primitivement.

Elle marque, selon nous, le troisième pas fait dans la voie d'exaltation continue de Jésus qui domine toute l'histoire de l'Église depuis ses origines jusqu'au moment où fut décrétée la divinité absolue de son fondateur. Le premier pas fut de le proclamer le Messie attendu. Le second fut de le représenter après sa mort comme « assis à la droite de Dieu » en tant qu' « homme du ciel », à qui Dieu déléguait ses pleins pouvoirs pour protéger et diriger les siens. Le troisième consista dans la conviction que sa naissance avait dû être, qu'elle avait été miraculeuse, incomparable, le résultat d'une intervention divine dans le cours normal des choses. Le Fils de l'Homme devint dès lors autre chose que le fils d'un homme.

Il est inutile de rappeler ici le penchant de l'antiquité tout entière à entourer la naissance de ses grands héros de circonstances extraordinaires et à leur donner très souvent des êtres divins pour pères. On se rappelle les légendes qui coururent sur la naissance de Cyrus, de Romulus, d'Alexandre et d'autres illustres personnages d'Orient et d'Occident. Mais il faut reconnaître que la plupart de ces exemples seraient d'une application difficile au milieu d'un peuple tel que le peuple juif, et les récits qui concernent la naissance de Jésus sont visiblement sortis de groupes judéo-chrétiens.

Il importe en premier lieu d'éviter une confusion, que l'habitude d'associer des idées que l'orthodoxie a consacrées également malgré leur disparate, a rendue pour ainsi dire universelle. On voit ordinairement dans le miracle de la conception de Jésus dans le sein de la vierge Marie le fait défini par le mot d'*incarnation*. C'est une grande erreur. Il n'est pas question ici de l'incarnation d'un être personnel préexistant qui revêt

ou s'approprie la nature d'un homme. L'être miraculeusement formé par l'action du Saint-Esprit n'est pas du tout le Fils co-éternel avec le Père de la trinité athanasienne. Son existence personnelle ne précède pas sa conception. C'est déjà ce qui explique pourquoi l'apôtre Paul est muet sur la question de cette conception miraculeuse. Son Christ est « l'homme du ciel », le chef de l'humanité spirituelle, préexistant à sa venue sur la terre, et par conséquent ne date pas, quant à sa vie personnelle, du miracle accompli à un moment précis de l'histoire. La croyance en la conception miraculeuse de Jésus diffère complètement de la croyance en l'Incarnation [1].

Dans les communautés judéo-chrétiennes où la rigidité du principe monothéiste ne permettait pas de songer à stipuler l'existence d'un *Deus alter*, l'idée d'une conception de Jésus par le Saint-Esprit fut l'expression du sentiment exalté de la sainteté sans tache et de la supériorité congénitale du Christ. Il avait d'abord été admis qu'à partir de son baptême dans le Jourdain Jésus était devenu un vase d'élection, un homme doté des pouvoirs les plus étendus et en possession d'une sainteté irréprochable. Cela bientôt ne suffit plus au sentiment de ces premiers chrétiens. On voulut antidater cette adoption par Dieu. Elle lui était échue dès sa naissance, par le fait même de sa naissance. Sa prérogative n'était plus un don additionnel, elle était l'essence même de son être. On peut présumer que la

[1] Remarquer à ce propos le neutre employé par le premier évangile au moment où il raconte la révélation faite par l'ange à Joseph de la véritable cause de la grossesse de Marie, I, 20, « ce qui est né « en elle est du Saint-Esprit », τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου.

rivalité, dont il n'est resté que de faibles traces, entre les premiers chrétiens et les disciples de Jean-Baptiste demeurés exclusivement attachés à leur maître, ne fut pas étrangère à la direction prise par cette christologie primitive. Comme nous le verrons bientôt, les disciples du Baptiste l'avaient associé à ces personnages de la tradition sacrée dont la naissance est exceptionnelle, spécialement voulue d'en haut, parce qu'ils ont pour mères des femmes restées stériles jusqu'à un âge où elles devaient désespérer de connaître jamais les joies de la maternité. Tel avait été le cas d'Isaac, de Samson, de Samuel, tel fut celui de Jean-Baptiste. Les chrétiens n'entendaient pas contester cette marque de la supériorité de Jean-Baptiste qui « avait été rempli du « Saint-Esprit dès le sein de sa mère [1] ». Mais il fallait pourtant que Jésus lui fût encore supérieur, et, pour établir cette supériorité, il n'y avait plus qu'à désigner le Saint-Esprit comme le facteur même de sa personnalité. Le premier évangile enregistre le fait sans commentaire ; le troisième entre dans plus de détails qui, il est vrai, n'ajoutent rien à l'intelligence de la chose en elle-même. Le fait de l'acceptation de cette croyance par deux évangiles aussi différents que Luc et Matthieu dénote la rapidité avec laquelle elle se répandit dans les premières communautés. Ce fut en réalité la traduction en prose d'un sentiment exalté s'exprimant hyperboliquement, et l'influence de ce sentiment sur la croyance dogmatique en voie de formation est démontrée par un singulier détail de l'évangile dit des Hébreux, voisin à la

[1] Luc I, 15. C'était d'ailleurs l'expression hyperbolique d'une qualité ou d'un vice inséparable de la personne. Comp. Ps. XXII, 11 ; LI, 7 ; Job XXXI, 18.

fois et distinct de notre Matthieu[1]. Là le Saint-Esprit n'est pas *le père*, il est *la mère* de Jésus. Pourtant cet évangile, on le sait par une autre citation, ne contestait pas que Jésus eût Marie pour mère. Mais on voulait exprimer de cette manière la plénitude de son inspiration divine et on y était amené par le genre féminin souvent attaché en hébreu au mot *rouach*, le souffle, l'esprit.

B. *La Naissance à Bethléhem.* — Luc et Matthieu sont aussi d'accord pour localiser la naissance de Jésus à Bethléhem de Juda, d'où la famille de David était originaire. Ces deux affirmations « Jésus descend de David » et « Il est né à Bethléhem » furent bientôt connexes. Il y avait un passage de Michée V, 1, qu'on interprétait avec quelque complaisance, pour indiquer cette ville comme celle d'où sortirait le Messie[2]. Nous devons toutefois faire observer qu'il n'y a pas une seule trace de cette naissance à Bethléhem dans tout le reste de l'histoire évangélique. Ni Marc, ni Jean, ni Paul n'y font la moindre allusion. Assurément ce n'est pas une preuve formelle contre la tradition enregistrée par les deux synoptiques. Les enfants naissaient à Bethléhem comme ailleurs. Mais si Jésus y est né, il est surprenant que cette circonstance ne soit jamais mentionnée dans les premières discussions relatives à sa messianité. Dans les idées du temps et du pays, elle aurait pesé d'un grand poids.

Dans le premier évangile, elle fait partie de la légende

[1] Cet évangile est connu d'Origène *In Joh.* IV, de Jérôme *In Mich.* VII, 6 ; *In Ezechiel.* XVI, 13 ; *In Isaïam* XL, 9. V. les passages reproduits dans la *Synopsis* de R. Anger.

[2] Matth. II, 6. Dans le texte hébreu il est dit que Bethléhem est « trop petite » ou « bien petite » parmi les « milliers » ou subdivisions de Juda. L'évangéliste traduit hardiment qu'elle « n'est nulle- « ment la moindre parmi les conducteurs de Juda ».

des Mages, et on se rappellera que, dans ce livre, c'est quelques années après la naissance de Jésus que Joseph et Marie vont s'établir à Nazareth. Ce qui conduit son rédacteur, grand ami des accomplissements de prophéties, à chercher un rapport, bien douteux, entre l'épithète *nazaréen* ou *nazoréen* et le mot *nezer*[1], germe, rameau. Il semble bien que c'est sa manière à lui d'expliquer pourquoi Jésus fut toujours appelé *le Nazaréen* et jamais *le Bethléhémite*. Marc, lorsqu'il raconte la prédication de Jésus à Nazareth, où il fut accueilli avec plus de défiance que de sympathie, ne met pas en doute que Nazareth fût sa ville natale[2], et les remarques malveillantes des gens du lieu ne sont guère d'accord avec la supposition qu'il soit né ailleurs.

Un fait très peu remarqué, c'est que Bethléhem de Juda n'était pas la seule ville de ce nom sur le territoire d'Israël. Il y avait très près de Nazareth une autre Bethléhem qui, dans les anciens temps, faisait partie de la tribu de Zabulon et dont il est fait mention Josué XIX, 15. Cette localité demeura toujours insignifiante. Y aurait-il eu quelque connexion entre la famille nazaréenne de Joseph et cette Bethléhem de Galilée? En serait-elle originaire? Marie y aurait-elle eu des parents? Ou peut-être, par suite de quelque circonstance ignorée, y aurait-elle mis au monde son premier fils? Ce sont là de pures conjectures, que rien n'appuie, que rien non plus ne dément. Nous les mentionnons uniquement parce qu'elles fourniraient un point de départ à la tradition

[1] *Surculus ;* comp. Ésaie XI, 1 ; Jér. XXIII, 5 ; XXXIII, 15 ; Zach. III, 9 ; VI, 12.

[2] Marc VI, 1 suiv. Εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ. Comme il ne peut s'agir ici ni du pays, ni de la province, le mot *patris* indique évidemment le lieu natal.

qui aurait très bien pu confondre la Bethléhem de Galilée avec la Bethléhem de Juda, la ville de David, qui seule était généralement connue, qui seule avait de l'importance au point de vue de la messianité de Jésus.

Luc, qui part de l'idée que Joseph et Marie habitaient Nazareth avant que Marie devînt mère, se voit dans la nécessité de motiver la naissance de Jésus à Bethléhem de Juda. Il lui assigne pour cause le déplacement auquel tous deux furent astreints par le recensement impérial qui fut dirigé en Palestine par Quirinius, gouverneur de Syrie. Joseph dut, pour se faire inscrire, se rendre à Bethléhem, la ville de son ancêtre David. Ce recensement s'étendait du reste à tout l'empire romain et chacun devait se faire enregistrer au lieu d'origine de sa famille. Au premier abord, on prendrait volontiers cette indication pour une date historique très précise. Le malheur est qu'examinée de près, elle est inconciliable avec l'histoire [1].

Comment s'imaginer, pourrait-on déjà se demander, que, dans un empire tel que l'empire romain, embrassant tant de nationalités et où depuis longtemps des sujets de toute provenance s'étaient établis dans les diverses provinces, le pouvoir central, dans un intérêt statistique, ait obligé tous ceux d'entre eux dont la famille n'était pas originaire du lieu qu'ils habitaient à se rendre dans leur pays d'origine pour s'y faire inscrire? Il aurait donc fallu que les Juifs fixés en Égypte, en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce et en Italie se transportassent en Judée; que les colons romains dispersés dans le monde entier se rendissent en Italie; que les nombreux étrangers venus à Rome de tous les pays

[1] Luc II, 1-3.

conquis regagnassent leur ancienne patrie ou celle de leurs pères! Conçoit-on le trouble indescriptible qu'un pareil décret eût jeté dans tout l'empire? C'eût été l'évènement le plus grave du règne d'Auguste et nous devrions en trouver la mention chez tous les historiens qui se sont occupés de son gouvernement. Ajoutons qu'un pareil recensement eût manqué absolument son but. A quoi peut servir l'enregistrement de populations entières hors des lieux qu'elles habitent? Une pareille façon de concevoir l'opération n'a pu être imaginée que par des gens n'ayant qu'une idée très vague des raisons qui font instituer un recensement général et des procédés administratifs employés pour l'effectuer.

Si nous mettons sur le compte de l'inexpérience du narrateur la prétention que l'empire tout entier ait été soumis à cette mesure de recensement et que nous nous bornions à la Palestine, il est très vrai qu'un recensement local fut opéré dans ce pays par les soins de Quirinius. Josèphe en parle en plusieurs endroits de ses ouvrages [1]. Mais il ne put être appliqué qu'à la Judée proprement dite et à la Samarie. Il faut d'ailleurs distinguer nettement cette mesure locale des recensements partiels ou *census populi* que l'empereur Auguste ordonna par trois fois pour connaître le chiffre des « citoyens romains » ou les ressources fiscales et militaires des provinces. Celui qui fut appliqué en Palestine se borna à l'ancien royaume d'Archélaüs. Ce prince, après dix ans de règne, l'an 6 de notre ère, fut déposé et exilé. Son royaume lui-même, ou plus précisément son ethnarchie, fut rattaché à la province de Syrie avec un

[1] *Antiq.* XVII, xiii, 5 ; XVIII, i, 1 ; ii, 1 ; XX, v, 2 ; *Bell. Jud.* II, viii, 1.

procurateur pour l'administrer. Au contraire ses frères, Hérode Antipas et Philippe, continuèrent de régner comme tétrarques sur les pays qui leur avaient été adjugés après la mort d'Hérode I. C'est alors et à cause de cette annexion que l'autorité impériale voulut connaître la population et la richesse imposable de sa nouvelle possession. Nous savons que ce genre d'opération avait toujours été odieux au peuple juif[1]. C'était de plus, dans l'espèce, le signe humiliant et palpable de l'assujettissement à un pouvoir étranger. Mais évidemment cette grave mesure n'avait pu être prise sous le règne d'Hérode I ni même sous celui d'Archélaüs. Bien que dépendant politiquement de Rome, ces princes étaient officiellement des souverains autonomes, alliés, protégés, non pas sujets de l'empire. Le recensement de Quirinius ne put donc avoir lieu, comme d'ailleurs le dit Josèphe, que l'an 6 ou l'an 7 de notre ère, dix ans par conséquent après la mort d'Hérode, sous lequel Matthieu et Luc veulent que Jésus soit né. C'est en vain qu'on s'est évertué pour résoudre la contradiction. On a voulu, contre toute vraisemblance, que Quirinius ait fait un premier recensement quand Hérode I vivait encore. Nous n'en voyons nulle part la moindre trace. L'opération dirigée par Quirinius provoqua l'insurrection de Judas le Galiléen[2], et il n'y eut pas d'insurrection dans les dernières années d'Hérode I. Il ne reste qu'à soupçonner Luc, ou l'auteur du document qu'il reproduit, d'avoir confondu les évènements et les dates[3].

[1] Comp. II Sam. XXIV ; I Chron. XXI.

[2] Act. V, 37.

[3] On se demandera, dans l'hypothèse de la reproduction d'un document déjà fautif, comment Luc ne s'est pas aperçu d'une telle erreur. C'est que, malgré ses bonnes intentions, Luc n'est pas tou-

En résumé le recensement de Quirinius n'a pas forcé Joseph et Marie de quitter Nazareth pour aller se faire inscrire à Bethléhem de Juda et ce recensement ne peut servir de date à la naissance de Jésus.

Cette explication manquée de la naissance de Jésus à Bethléhem de Juda confirme ce que la relation du premier évangile nous faisait déjà présumer. On crut que Jésus était né à Bethléhem, ville de David, parce qu'on était convaincu qu'il était le Messie, fils de David. Selon toute apparence, c'est Marc qui a raison. Nazareth ou une localité très voisine fut le lieu natal du grand Nazaréen.

C. *Les Mages d'Orient.* — Cet épisode, raconté seulement dans le premier évangile et qu'on ne sait où placer dans le troisième, est un de ceux qui ont le plus captivé l'imagination populaire. Il a servi de thème à toute une série légendaire qui s'est prolongée pendant tout le moyen âge et qui a trouvé son point d'arrêt sous les voûtes grandioses de la cathédrale de Cologne. Des Mages on a fait des Rois par déférence pour quelques passages de l'Ancien Testament qu'on a voulu leur appliquer [1]. Ces rois devinrent les souverains des trois parties du monde alors connu. C'est pourquoi leur nombre fut fixé à trois et l'un des trois fut représenté sous les traits d'un noir. Après avoir émigré de Constantinople à Milan et de Milan à Cologne, ils finirent par recevoir pour noms de baptême Melchior, Balthazar et Gaspard. La belle légende a fini dans la trivialité.

jours heureux dans sa chronologie. Au livre des Actes V, 36, 37, il place l'insurrection de Theudas avant celle de Judas le Galiléen, tandis qu'en réalité elle lui fut postérieure de plusieurs années.

[1] És. LX, 3 ; Ps. LXVIII, 30.

N'aurait-elle aucun point de départ historique? Nous ignorons absolument si quelque fait réel a pu servir de générateur à ce récit éminemment oriental et judéo-chrétien. Luc nous représente l'enfant Jésus émerveillant les docteurs de Jérusalem par son génie précoce. Il s'agit dans Matthieu de savants de premier ordre qui viennent se prosterner devant l'enfant prédestiné. Au cours des paisibles années de Nazareth, lorsque grandissait ce fils de modestes ouvriers, y aurait-il eu quelque rencontre d'étrangers notables et instruits qui auraient exprimé de l'admiration à l'ouïe des envolées religieuses où l'âme mystique du jeune villageois s'élançait déjà comme un aiglon dans l'azur? Telle aurait pu être la réminiscence de famille dont la légende se serait emparée pour l'embellir et la dramatiser. Mais nous n'en saurons jamais rien. Ce qui est certain, c'est que l'épisode des Mages d'Orient est calculé dans le premier évangile pour nous apprendre que les représentants attitrés de la science la plus haute se sont inclinés respectueusement devant le Christ nouveau-né. C'est pour cela qu'on nous les présente comme des Mages venus directement d'Orient. Car ce sont de vrais Mages, des Mages authentiques, arrivés du pays où fleurit leur ordre mystérieux, des « Mages d'Orient », et non pas des mages de contrebande, sorciers, goètes, ou magiciens, qui parcouraient alors en tous sens le monde gréco-romain, et dont les impostures et les mœurs scandalisaient les honnêtes gens. Les vrais Mages sont des astrologues infaillibles. Ils ont vu paraître une étoile en Orient qui leur a appris qu'un « roi des Juifs » venait de naître. Ce trait indique bien l'origine judéo-chrétienne de la légende. Là-dessus ils se sont mis en route pour se prosterner devant ce chef futur de l'humanité. Leur arrivée inattendue remplit d'agitation la cité sainte. Ils demandent où est ce roi des

Juifs dont la naissance leur a été révélée par l'étoile qu'ils ont vue en Orient. Le roi Hérode, qui tremble toujours de perdre le trône qu'il a usurpé, s'inquiète et s'informe auprès des prêtres et des scribes du lieu où le Messie doit naître. Ceux-ci lui répondent sans la moindre hésitation : A Bethléhem de Juda, car le prophète Michée l'a prédit. On sait la suite et comment Hérode se vit jouer par les Mages qui ne revinrent pas comme ils le lui avaient promis. Il leur avait fait croire qu'il voulait, lui aussi, aller à Bethléhem pour joindre ses hommages aux leurs ; mais, avertis en songe, ils retournèrent chez eux par un autre chemin. Suivent alors le massacre des Innocents et le départ précipité de Joseph, de Marie et de l'enfant pour l'Égypte.

Cette légende est très dramatique et très belle. Riche en couleurs, se détachant sur le fond clair-obscur de l'étonnement vague du peuple et des docteurs juifs, sur l'arrière-plan ténébreux des desseins meurtriers du roi Hérode, il est naturel qu'elle ait toujours attiré les peintres et les poètes. L'idée que le premier hommage au Messie nouveau-né lui a été rendu par des étrangers, des payens, mais des savants incomparables, est tout à fait conforme à l'esprit du premier évangile comme au genre d'esprit du judéo-christianisme élargi sur ses bases dont cet évangile est un si intéressant document.

C'est en effet un morceau judéo-chrétien. Les Mages, représentants du monde payen, ont reconnu la royauté sur le monde entier du Messie juif, et ce Messie est et demeure avant tout le roi des Juifs [1]. Son peuple régnera

[1] Il est impossible que l'évangéliste et ses lecteurs n'aient pas été frappés du fait que cette désignation de l'enfant dont l'existence a été révélée par l'étoile est précisément la même formule qui sera plus tard affichée sur l'instrument de son supplice (XXVII, 37).

sous lui et avec lui sur l'humanité. Seulement il n'y a pas là un grain d'histoire.

Si l'on nous reprochait de reléguer dans la légende ou le mythe un récit tenu pour historique pendant tant de siècles, nous devrions demander à nos contradicteurs s'ils croient à l'astrologie, c'est-à-dire à une science permettant de lire dans les étoiles l'annonce des évènements terrestres, et s'ils trouvent la conduite d'Hérode compréhensible. Pourquoi s'abaisser à tant d'hypocrisie perfide quand on a sous la main tant de moyens commodes et simples de savoir l'exacte vérité ? Ce n'est pas que d'illustres savants n'aient entrepris de démontrer que toute cette histoire était confirmée par l'astronomie. Kepler parle d'une conjonction de Mars, de Saturne et de Jupiter qui aurait eu lieu l'an 7 ou l'an 6 avant notre ère. Mais une conjonction n'est pas une étoile et ne se met pas en route pour piloter des voyageurs. De nos jours, Wieseler a déterré, paraît-il, des documents chinois qui parlent d'une étoile d'éclat exceptionnel qui aurait brillé au ciel de la Chine l'an 4 avant notre ère. Quelques déconvenues nous ont amené à nous défier beaucoup de ces coïncidences astronomiques fondées sur des témoignages très difficiles à vérifier. Mais encore une fois, même en admettant le phénomène allégué, comment les Mages d'Orient auraient-ils pu y découvrir le fait de la naissance d'un roi des Juifs ?

L'idée poétique de l'étoile des Mages a été probablement suggérée aux trouvères de la légende par le passage du livre des Nombres XXIV, 17, où il est question d'une « étoile qui doit sortir de Jacob ». On peut présumer que dans l'enseignement des rabbins on donnait déjà à ce passage le sens d'une prédiction messianique. C'est ce que confirmerait le soin que prit

le chef de la révolte des Juifs sous Adrien de se donner le nom de *Barcoch'ba*, « fils de l'étoile ».

Quant au massacre des enfants de Bethléhem, qui fait corps avec la légende des Mages, il ne paraît pas plus historique que cette légende elle-même. Josèphe nous a raconté par le menu tous les crimes d'Hérode-le-Grand, et il serait bien étrange qu'il n'eût rien dit d'un acte aussi monstrueux, eût-il dû selon son habitude lui enlever tout rapport avec les croyances messianiques. Le silence absolu de Luc n'est pas moins difficile à comprendre, il équivaut en réalité à une dénégation. On a cru trouver une confirmation de ce crime dans un passage de Macrobe, écrivain du IVe siècle. Auguste, en apprenant simultanément le massacre des Innocents de Béthléem et le supplice de l'un des fils d'Hérode, aurait dit en plaisantant qu'il valait mieux être le porc d'Hérode que son fils [1]. La remarque humoristique d'Auguste se complique d'un jeu de mots grec. Dans tous les cas, Macrobe, sous l'influence de la tradition chrétienne depuis longtemps accréditée, a joint deux évènements tout à fait distincts, le massacre de Bethléhem et l'exécution du fils aîné d'Hérode, Antipater, que son père fit étrangler quatre jours avant de mourir lui-même. C'est un drame de famille que Josèphe raconte tout au long [2] et qui seul a pu motiver la plaisanterie de l'empereur romain. Le passage emprunté par l'évangéliste au prophète Jérémie, cette prosopopée touchante où la vieille mère Rachel pleure ses enfants perdus, se rap-

[1] Macrobe, *Sat.* II, 4, 11. *Quum audivisset (Augustus) quod inter pueros quos in Syria Herodes rex Judaeorum inter biennium jussit interfici, filium quoque ejus occisum,* « *melius est* », *aït,* « *Herodis porcum* (ὗν) *esse quam filium* (υἱόν) ».

[2] *Antiq.* XVII, 7.

porte en réalité au départ des Juifs emmenés en captivité et n'a aucune relation avec l'évènement de Bethléhem. Enfin il existerait une légende juive qui présente une singulière analogie avec la légende chrétienne et qui aurait peut-être fourni la première suggestion de l'épisode des Mages [1]. Il s'agit là de la naissance d'Abraham. Le roi Nemrod avait lu dans les étoiles qu'un homme allait venir qui détruirait son pouvoir et sa fausse religion. Pour parer à ce danger, Nemrod fit égorger tous les petits enfants de son empire. Mais, avertie à temps, la mère d'Abraham prit la fuite et donna le jour à son fils dans une caverne [2].

Il en est de même du voyage en Égypte de la sainte famille. Luc n'en a pas la moindre connaissance et on n'en trouve nulle part la moindre confirmation. D'où notre premier évangéliste a-t-il pu tirer cette partie de son récit? Nous l'ignorons. Il est probable que ce séjour en Égypte faisait aussi partie originairement de la légende des Mages. Ceux-ci, dans l'esprit de la narration, devaient venir de la Chaldée, pays classique de la magie et de l'astrologie. Il y avait donc une espèce de logique légendaire à vouloir que le futur Messie eût été en relation avec les deux pays qui avaient eu le plus d'action sur les destinées du peuple d'Israël. Les anciens Voyants, dans leurs rêves d'avenir, avaient réuni les deux contrées dans une alliance religieuse dont Jérusalem serait le sanctuaire central [3].

[1] Comp. Michel Nicolas, *Études sur les évangiles apocryphes*, p. 55.

[2] La naissance de Jésus dans une grotte est admise par un des évangiles judéo-chrétiens et, sur son autorité, par Justin Martyr (*Dial. c. Tryph.*, LXXVIII, 13). Ce détail n'est pas en contradiction nécessaire avec l'étable où, d'après Luc, Jésus aurait vu le jour. Les cavernes servaient souvent d'étables ou d'écuries.

[3] És. XIX, 23-24. Depuis longtemps on ne distinguait plus entre l'Assyrie et la Chaldée.

Il y a peut-être, là aussi, la transformation légendaire d'une réalité. Nous ne savons pas au juste à quel moment le christianisme pénétra en Égypte, plus précisément à Alexandrie. Mais il est bien à croire que ce fut de très bonne heure. Ce que nous exprimerions en disant : « L'Évangile fut porté en Égypte dès les premières « années de la période apostolique » se serait traduit dans l'esprit et le langage de la légende mythique sous cette forme : « Le Christ dès les premiers jours fut porté en « Égypte ». Du reste la citation d'Osée XI, 1, invoquée par le premier évangéliste, dénote l'arbitraire qui présida à ce mélange confus d'histoire et de poésie. Pris dans son sens historique, ce passage d'Osée se rapporte uniquement à la sortie d'Égypte du peuple d'Israël sous la direction de Moïse. C'est le peuple « fils de Jahvé » qui est rappelé d'Égypte. Notre évangéliste applique ces paroles à Jésus ramené au pays d'Israël, et comme pourtant il lui faut rentrer dans l'histoire réelle en indiquant Nazareth comme la résidence définitive du Christ enfant, nous avons vu l'explication qu'il donne du choix fait par Joseph de cette petite ville pour s'y établir et du surnom de *nazaréen* ou *nazoréen* qui devint inséparable du nom de Jésus[1].

[1] Matth. II, 21-23. — On peut aussi soupçonner le premier évangéliste ou la tradition qu'il a recueillie d'avoir tenu à réfuter l'objection juive qu'il était inadmissible que le Messie fût un Galiléen, un enfant de Nazareth. Ce n'est pas exact, est-il répondu, il est né à Bethléhem de Juda, et c'est la faute de ses persécuteurs si Joseph a dû s'établir à Nazareth, ce qui d'ailleurs avait été prédit par les prophètes. Nous trouvons chez le Juif de Celse l'accusation dirigée contre Jésus d'avoir appris en Égypte l'art des goètes et des magiciens, ce qui expliquerait ses miracles. Elle est également repoussée par la manière dont le premier évangile raconte le séjour de l'enfant Jésus en ce pays.

D. *Les Bergers de Bethléhem.* — Leur visite à la crèche est la contre-partie dans le troisième évangile de la visite des Mages dans le premier. Elle est en connexion étroite avec la tendance de l'évangile de Luc à désigner surtout les humbles, les simples, les petites gens comme ceux à qui l'Évangile est destiné de préférence et qui l'acceptent avec le plus d'empressement. Ce sont des « pauvres » au sens biblique du mot, non pas des hommes dénués de tout moyen d'existence, mais gagnant au jour le jour leur pain quotidien, vivant dans cette extrême simplicité que le climat rend supportable, sans ambition de grandeur ni de richesse, concentrant tout leur espoir sur le Royaume de Dieu qui va venir. L'évangile de Luc pousse la sympathie pour cette classe de pieux résignés jusqu'à la réprobation de la richesse en soi, quelque usage qu'on en fasse. Nous reviendrons sur ce point dans un autre chapitre. Ce qui nous intéresse ici, c'est le contraste entre son récit et celui de Matthieu. Dans Luc les princes de ce monde et les princes de la science ignorent absolument le grand évènement qui vient de s'accomplir à Bethléhem. Ce sont de simples bergers qui en sont les premiers instruits, parce que des anges le leur ont révélé. A Jérusalem c'est le vieux Siméon et la vieille prophétesse Anne, gens très pieux, mais très humbles, qui seuls prévoient la future grandeur de l'enfant apporté au Temple par ses pauvres parents. Les scribes et les docteurs n'ont rien vu, n'ont rien su.

Ce récit de Luc, considéré en lui-même, ne soulève pas les mêmes objections que celui de Matthieu. Cependant, même en laissant de côté ce qu'il a de surnaturel, nous devons faire remarquer sa liaison étroite avec des incidents dont nous avons relevé la nature légendaire

ou l'inexactitude, la naissance à Bethléhem de Juda, sa coïncidence avec le recensement de Quirinius, la présentation au Temple, etc. L'ignorance où l'on était des circonstances réelles de la naissance de Jésus et de ses premières années d'existence permit à l'imagination poétique de remplir jusqu'à un certain point le vide en créant des épisodes d'un grand charme esthétique, portant là marque de plusieurs tendances distinctes. Mais il n'y a pas eu de tradition authentique et solide que l'on puisse dégager des récits inconciliables reproduits par le premier et le troisième évangiles. On pourrait concevoir des variantes sur un fond commun, et c'est ce qui arrive ordinairement aux traditions les plus historiques. Mais ici les deux narrations s'ignorent complètement et se détruisent l'une par l'autre. Si la version de Matthieu est historique, celle de Luc ne l'est pas, et réciproquement.

En résumé, Jésus de Nazareth ne descendait pas de David. Il n'est pas né à Bethléhem de Juda. Il n'a pas été dès son berceau l'objet des fureurs persécutrices d'Hérode I, nous allons même voir qu'il n'était pas encore né lorsque ce roi mourut. Son séjour en Égypte fait partie, avec la visite des Mages, d'une légende inspirée par le genre d'universalisme qui s'accorde avec le point de vue judéo-chrétien. Le récit de Luc part d'une erreur historique évidente lorsqu'il fait coïncider la naissance de Jésus avec le recensement de Quirinius. Le résultat de notre étude critique est donc très négatif, et à certains égards nous le regrettons. Mais nous ne pouvons en histoire donner à la légende la valeur de la réalité.

Ce qui demeure, parce que l'histoire évangélique elle-

même le confirme, c'est que Jésus est né à Nazareth ou du moins (et nous ne le proposons qu'à titre de conjecture), dans la Bethléhem du nord qui en était très voisine. Il était le fils aîné de Joseph et de Marie qui résidaient ordinairement à Nazareth. Ses parents étaient loin de prévoir la glorieuse et tragique destinée réservée à leur fils. Son enfance s'écoula dans les modestes conditions du foyer paternel. Les récits de sa naissance sont le reflet projeté sur son pauvre berceau par le prodigieux éclat de son âge mûr. Il reste encore une dernière question qu'il nous faut tâcher d'élucider.

A quelle date peut-on fixer la naissance de Jésus ?

Nous ne pouvions discuter la question au milieu des poétiques légendes qui ont enluminé l'humble demeure où il naquit de leurs fresques aux vives couleurs et aux lignes si indécises. Il est de notoriété générale que l'ère chrétienne, qui part de sa naissance, a été fixée par Denys le Petit, moine d'origine scythe qui vécut à Rome au VIe siècle et compta parmi les érudits de son temps. Ses calculs, sans être dépourvus de valeur, souffrirent de la nécessité à laquelle il n'osait se soustraire de concilier des données contradictoires imposées pêle-mêle par l'orthodoxie traditionnelle. Il s'agissait pour lui d'établir la concordance de l'ère chrétienne et de celle qui partait ou prétendait partir de l'année de la fondation de Rome. Or les évangiles de Matthieu et de Luc s'accordaient à dater la naissance de Jésus « des jours « du roi Hérode [1] », c'est-à-dire d'Hérode I, dit le Grand, Après bien des supputations Denys crut pouvoir fixer

[1] Matth. II, 1 ; Luc, I, 5. Le récit du premier exige même, on se le rappellera, que la naissance de Jésus ait eu lieu, non dans les *derniers jours*, mais dans les *dernières années* du règne d'Hérode I.

la naissance de Jésus à l'an 754 de l'ère romaine, quand Hérode I avait encore quelques jours à vivre. De nos jours on s'accorde à trouver qu'il s'est trompé d'environ quatre ans, en ce sens qu'Hérode I mourut au commencement de l'an de Rome 750, un peu avant la Pâque juive de cette année-là[1], et cette date est confirmée par la chronologie du principat de ses deux fils, Archélaüs et Antipas[2].

Mais alors comment concilier ce résultat qui s'impose à tous ceux qui ont étudié la question avec la donnée de l'histoire évangélique d'après laquelle Jean-Baptiste commença de prêcher dans le désert du Jourdain l'an 15 du règne de Tibère et quand Jésus avait « environ trente ans[3] ? » Voilà une indication très précise et qu'on n'a aucun motif de révoquer en doute. Il est vrai que Luc n'est pas un modèle d'exactitude chronologique, il nous l'a prouvé avec son recensement de Quirinius. Mais son erreur sur ce dernier point s'explique par le besoin qu'il éprouvait de trouver une cause déterminante du voyage que Joseph et Marie avaient dû faire de Nazareth leur ville à Bethléhem de Juda, de telle sorte que Jésus pût naître dans la ville davidique. Ici aucun intérêt dogmatique n'est en jeu. C'est l'opinion régnante, admise autour de lui qu'il a enregistrée, et sans con-

[1] Comp. Josèphe, *Antiq.* XVII, VIII, 1 ; *Bell. Jud.* I, XXXIII, 8 et les travaux d'éminents spécialistes, tels que Ideler, *Handbuch der Chronologie* II, pp. 389-393 ; Wieseler, *Chronologische Synopse*, pp. 50-57. Comp. aussi Schürer, ouv. cité, I, p. 344 note.

[2] Par exemple, Dion Cassius fixe la déposition d'Archélaüs, après 10 ans de règne, sous le consulat d'Aemilius Lepidus et de L. Arruntius, an de Rome 759, ce qui nous reporte à l'an 750 comme première année de règne, la plus grande partie de l'an 750 (Hérode I mourut dans le premier trimestre) étant prise pour une année entière. Dion, *Hist. Rom.* LV, 25-27.

[3] Luc III, 1 et 23.

tredit, au milieu du vague chronologique où l'on a tant de peine à discerner quelque date positive, c'est la plus claire, la plus précise, celle dont il faut se servir comme d'un point de départ.

Or la quinzième année du règne de Tibère correspond à l'an 29-30 de notre ère. Tibère monta en effet sur le trône impérial le 19 août de l'an 14, correspondant à l'an 767 de Rome. La quinzième année de son règne va donc du 19 août 782 au même jour de 783. Si nous en retranchons 30 années, il en résulte qu'approximativement Jésus est né de 752 à 753 de l'ère romaine. Mais Hérode I était mort au commencement de l'an de Rome 750, peu de jours avant la Pâque juive.

Nous épargnerons à nos lecteurs comme à nous-mêmes la discussion des nombreux systèmes proposés par les chronologistes qui se sont évertués à résoudre la difficulté. Il en est de ces dissertations sur les dates contestées comme des chiffres d'un budget. Bientôt les chiffres miroitent si bien devant les yeux qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir. Nous nous abstiendrons surtout de baser un calcul quelconque sur des phénomènes astronomiques malgré leur apparente précision. Le point de départ de ce genre de calculs, quand il s'agit d'évènements anciens, est toujours trop douteux, soit que la justesse des observations le soit elle-même, soit que les historiens qui nous en parlent manquent de précision ou de compétence.

Nous préférons donc nous en tenir à l'indication formelle du troisième évangéliste. Elle se concilie sans le moindre effort avec cette autre donnée incontestable que l'histoire évangélique s'est déroulée sous la procurature de Ponce-Pilate en Judée, laquelle s'étend de l'an 26 à l'an 36 de notre ère (de 779 à 789 de Rome). C'est donc

dans la première moitié de cette procurature que Jésus a prêché l'Évangile. Il est vrai que Luc emploie l'expression « environ trente ans ». C'est pourquoi nous devons, nous aussi, nous contenter d'un chiffre approximatif. Mais cette expression elle-même ne permet pas de dépasser, comme on a voulu le faire quelquefois, une année ou tout au plus deux en plus ou en moins.

En dernière analyse l'année réelle de la naissance de Jésus ne doit pas avoir différé beaucoup de la première année de l'ère calculée à partir de cette naissance. Ce qui constitue la grosse difficulté, c'est qu'on est obligé de révoquer en doute l'assertion des deux évangiles de Matthieu et de Luc qui s'accordent à fixer cette naissance dans un temps où Hérode I régnait encore sur le peuple juif. D'après la supputation que nous exposons, Jésus doit être né en Galilée au début du règne d'Hérode Antipas le tétrarque, fils du grand Hérode. Il me semble qu'on peut s'expliquer aisément cette confusion en tenant compte du caractère légendaire, très peu historique par conséquent, des récits traditionnels qui se formèrent sur un passé dont on savait en réalité si peu de choses. La personne d'Hérode I, ce sombre géant qui pendant trente-sept ans étonna et terrorisa la Palestine par ses aventures, ses succès, son despotisme, ses richesses, ses vices et ses crimes, se prêtait infiniment mieux que ses débiles successeurs au travail de la légende. C'est lui qui fonda la dynastie portant son nom. Ce nom d'Hérode était redouté et détesté, mais c'était une puissance, et le peuple ne connaissait guère que ce nom dynastique lorsqu'il parlait des princes de cette famille. Antipas, dans le Nouveau Testament, s'appelle ordinairement et simplement Hérode[1]. Il en fut comme de la désigna-

[1] Matth. XIV, 1, 3 ; Marc VI, 14, 17, 20 ; VIII, 15 ; Luc III, 1, 19 ; IX, 7 ; XIII, 31 ; XXIII, 7, 8 ; Act. IV, 27.

tion de Bethléhem comme ville natale de Jésus. Nul ne songea à l'obscure bourgade galiléenne de ce nom, tous pensèrent à la ville de David. De même, Jésus étant né dans tous les cas sujet d'un Hérode, les élaborateurs des récits roulant sur sa naissance ne s'en prirent qu'au grand Hérode, à celui dont la renommée sinistre hantait les imaginations et qui se dressait à l'aurore de l'apparition du Christ sous les traits d'un lieutenant de Satan, aussi cruel qu'impie. Luc, beaucoup moins intéressé que Matthieu à le présenter comme un persécuteur féroce du Christ nouveau-né, puisque dans son récit il n'y a pas de persécution, enregistre simplement le fait de la naissance sous son règne sans en tirer d'autre conséquence. Peut-être certaines contradictions dans les renseignements qui lui parvinrent, et qui se conciliaient mal avec la simultanéité de cette naissance et du règne durant encore d'Hérode I, furent-elles cause de son erreur historique lorsqu'il parla du recensement de Quirinius comme s'étant effectué du temps de ce roi. Jésus, lors de ce recensement, devait avoir environ huit ans et, comme galiléen, n'y fut pas compris.

C'est donc, selon la seule indication précise qui nous soit fournie dans nos évangiles, deux ou trois ans après la mort d'Hérode, c'est-à-dire vers 752 de Rome, environ deux ans avant notre ère vulgaire, que Jésus serait né, soit à Nazareth même, soit dans la Béthléhem voisine de Nazareth. En tous cas, c'est à Nazareth qu'il grandit, que son intelligence et son cœur se formèrent. Dans toutes les hypothèses, c'est Nazareth qui est sa patrie réelle. Avec quelle avidité nous recueillerions des informations présentant quelques garanties d'authenticité sur les années de son enfance et de son adolescence ! Il est évident que nous ne saurions accorder une pareille

autorité aux contes fantastiques qui plus tard se répandirent par le canal des évangiles apocryphes[1]. Mais il n'est pas impossible de conclure régressivement de ce qu'il a été, de ce qu'il a dit, pendant sa courte période d'activité publique, à ce qu'il a dû être pendant les années de formation, quand sourdaient en lui les sentiments, les intuitions, les enthousiasmes, qui, au jour de l'explosion, devaient lancer dans le monde la religion des fils de Dieu.

[1] V. l'Appendice, H.

CHAPITRE III

LA JEUNESSE DE JÉSUS [1]

Nous ne possédons qu'un trait relatif à l'enfance ou plus précisément à la première adolescence de Jésus. C'est celui qui nous est raconté Luc II, 41-52. A l'âge de douze ans — âge qui, dans sa race et sous le climat de la Palestine, équivaut au moins à quinze ans parmi nous — Jésus suivit ses parents à Jérusalem [2]. Nous en avons déjà parlé (pp. 372-373).

Assurément cet épisode ne soulève pas les mêmes

[1] Ce chapitre était déjà écrit lorsqu'a paru l'intéressant essai de M. le professeur E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, Paris, Fischbacher, 1896. Sans que nos points de vue soient tout à fait identiques, je ne puis que me réjouir des analogies de méthode et de résultats qui rapprochent mes conclusions de celles de cet éminent théologien.

[2] Cet épisode paraît avoir été fourni à Luc par la même source qui lui avait déjà donné ceux de la présentation au Temple et des bénédictions prophétiques de Siméon et d'Anne. Le ton en est également judéo-chrétien. Car le narrateur tient à montrer II, 41, comme il l'avait déjà laissé entendre II, 21-24, combien la famille était scrupuleusement observatrice de la Loi. Joseph et Marie s'étonnent prodigieusement de ce que leur dit leur enfant (v. 50 comp. 33) et n'y comprennent rien. Ce document ne peut donc pas avoir raconté antérieurement le miracle de la conception virginale, qui rend cet étonnement et cette inintelligence incompréhensibles au plus haut degré.

objections que les miracles de Béthléhem, et rien ne s'oppose à ce que nous lui reconnaissions un fond de vérité historique. Il est très admissible que Jésus ait donné de très bonne heure des marques surprenantes de sa virtuosité religieuse. Les parallèles ne manquent pas dans l'histoire des grandes vocations. On doit relever dans ce fragment l'affirmation ingénue d'une relation de fils à père qui l'unirait à Dieu très particulièrement. C'est comme si le sentiment filial de Dieu, qui sera plus tard le principe inspirateur de son enseignement, dominait déjà son âme d'adolescent au point de lui faire oublier toute autre considération, celle même de l'inquiétude où il plongeait ses parents. Quand ceux-ci la lui font sentir, il se rend sans résistance à leur autorité, mais il a fallu la lui rappeler. On peut déjà pressentir celui qui mettra le service de Dieu au-dessus de tout et qui peut-être souffre déjà, sans s'en rendre un compte clair, d'une certaine désharmonie entre les élans de son cœur mystique et l'honnête prosaïsme de ceux dont il doit partager l'existence. Il y a, non seulement dans sa réponse à ses parents, mais aussi dans sa présence prolongée au milieu des docteurs de Jérusalem, beaucoup de candeur et d'illusion juvénile. Ces graves rabbis, qui se réunissent quotidiennement dans une des annexes du Temple pour étudier les questions religieuses, l'ont attiré plus que tout le reste dans ce premier voyage à Jérusalem où tant d'autres choses nouvelles pour un jeune villageois auraient pu le captiver. Il a été plus séduit par les sévères discussions des docteurs d'Israël que par le culte sacerdotal et pompeux du Temple. Là encore se dessine un trait de sa piété personnelle, trait qui restera. Non qu'il haïsse le Temple, mais il sera bien plus l'homme des synagogues que le dévot fréquen-

tateur de l'autel. Nul ne fut jamais moins prêtre que Jésus. Les questions que malgré sa jeunesse il ne craint pas d'adresser aux doctes personnages (v. 46) n'ont rien d'insolite, quand on connaît les vieilles coutumes des écoles rabbiniques. Mais son ingénuité se montre encore dans l'idée naïve qu'il se fait de la science profonde de ces docteurs au milieu desquels il oublie ses parents et le temps qui s'écoule. Le jour où il sera l'éloquent adversaire de leur science factice et de leur formalisme est encore loin. Mais il y a là le germe d'une future et pénible désillusion.

Nous n'oserions toutefois nous porter garant du caractère complètement historique de ce récit. Nous n'avons pas de texte parallèle qui nous permettrait de comparer et de contrôler les détails. Il reste toujours possible que l'incident réel ait reçu, lui aussi, les amplifications et les embellissements de la tradition. Il faut pourtant reconnaître qu'il se distingue à son avantage par la sobriété de l'exposition. Une pure légende y aurait mêlé plus de merveilleux. Elle nous représenterait les docteurs non pas seulement étonnés, mais réfutés, vaincus, écrasés par l'enfant. Nous pouvons tout au moins conclure de ce qui nous est ici raconté que Jésus, en sa prime jeunesse, fit preuve en matière de religion d'une précocité qui frappa ceux qui étaient le plus en état d'en juger et dont ses parents ne comprenaient pas toujours les aspirations ardentes. Déjà nous avons soupçonné que quelque chose de ce genre se cachait sous l'impossible légende des Mages d'Orient. On remarquera aussi ce qu'il y a d'expansif, de confiant et même d'un peu loquace dans ce dialogue prolongé avec des maîtres en Israël sur des sujets tenant à la religion. Le fait est d'autant plus intéressant à noter que nous avons des motifs de

penser qu'à partir d'un certain âge Jésus refoula ordinairement en lui-même les mouvements d'une âme absorbée par la contemplation d'un idéal nouveau et qu'il vécut d'une vie religieuse très intense, mais inaperçue de ceux qui l'approchaient. Cette période silencieuse a dû commencer le jour où il découvrit avec un certain effroi le manque d'affinité qui empêchait ses paroles d'être comprises et ses élans vers la Perfection suprême d'être approuvés. Il eut toujours quelque peine à supporter sans se plaindre l'inintelligence grossière des esprits fermés aux évidences qui rayonnaient en lui-même[1], et il craignait de déflorer les sublimités de sa pensée en les jetant en pâture à des hommes que leur grossièreté rendait incapables de les saisir[2].

Sans attacher plus d'importance qu'il ne convient à cette question, on peut se demander ce que Jésus était physiquement. Nous ne pouvons reconnaître aucune espèce de valeur aux prétendus portraits que des légendes ecclésiastiques font remonter jusqu'à saint Luc sous le prétexte fantaisiste que cet évangéliste aurait été peintre. La prétendue lettre de Lentulus au sénat romain contient une sorte de signalement de Jésus qui se rapproche du type que la tradition artistique a consacré ; mais ce document est fabriqué d'un bout à l'autre et de date relativement récente[3]. La question a été encore embrouillée par les préjugés anti-esthétiques de quelques écrivains chrétiens des premiers siècles qui tenaient fortement à ce que Jésus eût été laid. Ils n'en

[1] Comp. Marc IV, 13 ; VIII, 14-21 ; Matth. XVI, 23 et plusieurs autres incidents analogues.

[2] Comp. Matth. VII, 6, passage qui toutefois ne se rattache que de loin à cette répugnance juvénile.

[3] Comp. Gieseler, *Kirchengesch.*, I, p. 87.

savaient rien, mais ils se plaisaient à le croire dans leur antipathie contre la beauté physique[1].

Nous nous garderons bien de suppléer à notre ignorance en présentant nos conjectures comme des certitudes. Un mot, un seul, de l'évangile de Luc permet d'orienter les suppositions avec quelque confiance, parce qu'il est confirmé par l'impression qui se dégage de plusieurs incidents de l'histoire évangélique. Luc termine en effet sa réminiscence trop isolée de ce qu'il advint à Jésus adolescent par ces mots : « Soumis à ses « parents, ..., il croissait en sagesse, en stature et en « *grâce* devant Dieu et *devant les hommes.* » S'il n'était question que de « grâce devant Dieu », on pourrait penser qu'il est fait uniquement allusion à ses progrès dans la vie religieuse ; mais, puisqu'il est aussi parlé « des hommes », nous avons le droit d'en conclure que la χάρις, la grâce ou l'attrait de sa personne était sensible

[1] V. en particulier Tertullien, *De Carne Christi,* 9 ; *adv. Jud.* 14 ; Clément d'Alexandrie, *Paedag.* III, 1. On s'appuyait pour l'affirmer sur És. LIII, 2, passage qui n'a aucun rapport avec la personne de Jésus. Les premiers portraits du Christ auraient été l'œuvre des gnostiques Carpocratiens, s'il faut en croire Irénée I, 25. Lampridius, I, 29, nous apprend qu'Alexandre Sévère en avait placé un dans son laraire. Ce portrait devait avoir la même authenticité que celui de Pythagore, également vénéré par cet empereur mystique et syncrétiste. Les premiers chrétiens avaient hérité des Juifs leur aversion contre les représentations de la personne humaine. Ils eussent regardé un portrait de Jésus comme une œuvre sacrilège. C'est à partir du IVe siècle que l'on attribua à Jésus, désormais défini comme un Homme-Dieu, des traits majestueux, imposants, d'une grande régularité, dénotant sa dignité suprême (Jérôme, *In Matth.* IX, 9). Toutefois Augustin avouait encore qu'on était sur ce point dans une complète ignorance (*qua fuerit ille facie nos penitus ignoramus*, De Trinit. VIII, 5). Les Christs terribles de l'école byzantine attestent seulement la dégénérescence de l'idéal chrétien. Ils n'ont aucune valeur historique.

aussi aux regards humains. Nous ne pouvons sans doute affirmer sur cette déclaration de l'évangéliste que Jésus possédait la beauté physique au sens classique du mot, ou bien, et plus précisément, ce remarquable type juif que l'on retrouve encore aujourd'hui, chez les descendants surtout des Juifs dits portugais. Mais nous sommes en droit d'admettre qu'il avait ce qu'on appelle « le charme », le don précieux d'attirer et de provoquer instantanément la sympathie. N'est-ce pas ce qui nous est indiqué par maint épisode de son histoire ? N'est-ce pas ce qui explique la promptitude avec laquelle des hommes et des femmes se trouvent gagnés par son apparition, par l'accent de sa voix, par la pénétration de son regard, par je ne sais quoi de doux, de pur et de fort qui émane de sa personne ? Les guérisons de démoniaques, dont nous parlons plus loin, tout au moins le retour au calme de ces agités qu'un mot de lui apaise, qu'un geste fait taire, ne sont compréhensibles qu'à cette condition. — Jésus fut passionnément aimé : cela suppose qu'il était extrêmement aimable. A la rigueur on peut dire que la laideur n'est pas un obstacle insurmontable à ce sentiment, lorsqu'une belle âme transfigure des traits vulgaires ou mal conformés. Mais alors il faut quelque temps pour surmonter la première impression, et il paraît bien qu'avec Jésus ce temps n'était pas nécessaire [1]. L'affection dévouée dont Jésus fut l'objet de la part de plusieurs femmes de

[1] Comp. par exemple la décision rapide des quatres premiers apôtres, quittant tout pour le suivre à son premier appel (Matth. IV, 18-23 et parall.), l'enthousiasme si promptement allumé de la foule galiléenne (Matth. IV, 23-25), la scène chez Simon le pharisien (Luc VII, 36 sv.), l'épisode de Zachée (Luc XIX, 1-10), celui du jeune Homme riche (Marc X, 17), l'onction de Béthanie (Marc XIV, 3-9) etc.

conditions et de mœurs différentes autorise la même conclusion, si surtout on tient compte de l'observation que voici. Toutes les fois qu'on a pris au sérieux la réalité de la nature humaine de Jésus, on a dû se demander, non pas s'il avait été troublé par des tentations sexuelles d'un genre vil — il est des âmes, et la sienne en était, que leur noblesse native élève au-dessus des passions brutales — mais s'il n'avait jamais connu les agitations, les joies et les douleurs de l'amour. Pesons nos termes. Il y a des sujets qu'on ose à peine effleurer d'une main respectueuse et qu'il faut pourtant savoir envisager quand ils s'imposent. Un mot de lui, rapporté Matth. XIX, 12, nous permet d'entrevoir qu'il ne se résolut pas sans combat à renoncer au bonheur de l'amour partagé. Sa décision fut arrêtée irrévocablement quand il comprit qu'il devait se sacrifier tout entier à la grande œuvre à laquelle il se sentait appelé par une irrésistible vocation. Mais il n'adopta pas le principe de l'ascétisme [1]. L'union régulière de l'homme et de la femme lui parut toujours normale, morale, d'ordre divin, et ne devoir être subordonnée qu'aux exigences exceptionnelles de situations exceptionnelles elles-mêmes. Entièrement dominé par la conscience de sa mission, il dut à la grande pureté de son cœur d'avoir avec les femmes enthousiastes de sa personne des rapports affectueux dont aucune macule ne put ternir la douceur. Plusieurs de ses converties s'attachèrent à lui précisément parce qu'elles lui devaient d'être revenues au sentiment de la beauté d'une vie chaste. C'est la grâce

[1] La notion du mariage qu'il enseigne Matth. XIX, 5-6 ; Marc, X, 6-9 n'a rien d'ascétique, ce qui ne l'empêche pas d'être d'une grande élévation.

de la pureté, révélée dans sa personne, qui les avait ramenées à la vertu.

Nous sommes donc toujours plus frappés de la justesse du mot de l'évangéliste : « Il avait la grâce « devant Dieu et devant les hommes. » En d'autres termes, il était animé d'une grande ferveur religieuse, et il était très attrayant. Nous devons nous borner à cette esquisse. Nous croyons seulement pouvoir ajouter qu'il était de constitution nerveuse et très impressionnable. Sa sensibilité était grande. L'émotion le gagnait vite en face du malheur et de la souffrance, ou bien devant l'expression d'un sentiment pur, jaillissant des profondeurs du cœur humain [1]. Comme tous ceux qui se voient l'objet d'une violente et aveugle inimitié, il aimait les marques d'affection et de confiance. Par contre, il avait horreur de l'hypocrisie dévote, et les dénis de justice l'irritaient aisément [2]. Il y a d'ailleurs lieu de douter qu'il fût très robuste [3].

La province où s'écoula sa jeunesse, la Galilée, était en majorité peuplée de Juifs, mais les payens d'origine syrienne, phénicienne ou grecque y étaient nombreux. Une des grandes routes commerciales de l'antiquité la traversait, menant à l'ouest vers les ports de la Phénicie, à l'est vers Thadmor (Palmyre) et la Mésopotamie. Il y avait donc mélange de races et de religions. Le nom même de la province, *Galil hagojim*, qui remonte

[1] V. par ex. l'épisode de la Cananéenne (Marc VII, 24-30 ; Matth. XV, 21-28) ; son attendrissement à la vue de la multitude qui le cherche (Matth. XV, 32 ; Marc VIII, 2) ; son idée de l'amour paternel (Luc XV, 11-32).

[2] Matth. XII, 34 ; XXIII ; Marc III, 5, 30.

[3] Comp. Jean IV, 6 ; Marc VII, 24 ; XV, 21.

très haut[1], littéralement « Cercle » ou pays « des nations », témoigne de cette juxtaposition d'éléments divers, toujours favorable à l'éveil et à l'élargissement de l'esprit. On a même voulu fonder sur cette circonstance l'opinion que Jésus se rattacherait par ses origines ataviques à la race aryenne, et non aux Sémites. La supposition se dérobe, on le conçoit, à tout moyen de vérification directe, mais nous ajouterons qu'elle est oiseuse. Un homme est de la nation au sein de laquelle il a grandi, dont il s'est assimilé avec sympathie pour elle la conscience collective, l'esprit, les idées particulières, les notions fondamentales de l'existence. Jésus s'est senti lui-même juif de nation, et c'est du judaïsme qu'il a pour ainsi dire extrait les principes de sa religion. Il ne fut ni philosophe, ni savant, ni poète à la manière aryenne. Il fut *prophète*, essentiellement prophète, et ce caractère essentiel de sa personne suffit pour que nous reconnaissions en lui un fils authentique du vieil Israël. Mais on peut aisément comprendre que dans ce pays de population mélangée, éloigné du Temple et des grandes écoles rabbiniques, l'orthodoxie juive fût moins absolue, moins dominatrice et surtout moins « pratiquante » qu'à Jérusalem et dans sa banlieue. La contrée était d'ailleurs d'aspect tout différent.

Il faut renoncer à la décrire après E. Renan[2]. C'est une des plus belles pages de son célèbre ouvrage que le tableau qu'il déroule de Nazareth et du panorama qui se déploie du haut du mont au pied duquel la petite ville est blottie. C'est un pays de montagnes boisées et de vallées très fertiles, où la vigne, l'olivier, le figuier,

[1] Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, Es. VIII, 23. Comp. Josué XX, 7 ; I Rois IX, 11. Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Macc. V, 15.

[2] *Vie de Jésus* XIII[e] éd. pp. 28-30, 67-69.

le grenadier, les céréales prospèrent et qui était habité par une population dense et laborieuse[1]. Le beau lac d'un bleu céleste, aux eaux transparentes et poissonneuses, que l'on connaît sous le nom de « Mer de Génésareth », contraste par ses riantes couleurs avec les tons graves des sommets couverts de cèdres. On voit de loin le Carmel qui descend à pic dans la Méditerranée, les hauteurs qui dominent la plaine de Megiddo, ce vieux champ de bataille d'Israël, les monts du pays de Sichem avec leurs souvenirs remontant aux patriarches, le Thabor avec sa coupole arrondie, au nord les cîmes neigeuses du Liban, à l'est les plateaux de la Pérée qui dévalent en falaises le long du lac. Capernaüm, ville de pêcheurs et de marchands, Tibériade, résidence d'Antipas, Sepphoris, place forte, étaient les seules villes un peu considérables de la région ; mais les bourgades étaient très nombreuses. Beaucoup pouvaient même passer pour de petites villes. Nazareth, qui existe encore aujourd'hui avec sa population de trois à quatre mille âmes, ses ruelles caillouteuses et ses cases cubiques, ne paraît pas, de l'avis de Renan, différer beaucoup de nos jours de ce qu'elle était autrefois. Elle était à l'écart de la grande route commerciale et elle doit avoir été un petit centre exclusivement rural. Du moins, aucun indice n'autorise à supposer qu'on y ait exercé d'autres industries que celles qui répondent aux besoins d'une population de cultivateurs.

Le charpentier-menuisier Joseph devait donc équarrir des poutrelles, fabriquer des meubles très simples, tables, lits, espèces de bahuts tenant lieu d'armoires, bois de charrue, bancs, échelles, etc. La famille était nombreuse. Jésus avait des frères et des sœurs dont il était

[1] Comp. Josèphe, *Bell. Jud.*, III, III, 2 ; II, XX, 6.

l'aîné. Le travail du père devait subvenir aux besoins de cet humble ménage, et il y a tout lieu de croire que Jésus exerça pendant plusieurs années le métier paternel. Car il n'est plus question de Joseph dans tout le cours de l'histoire évangélique. Marie paraît veuve au milieu de ses fils devenus hommes et de ses filles qui s'étaient mariées à Nazareth[1]. Il est donc très vraisemblable que le fils aîné dut travailler pour les nourrir tous jusqu'à ce que ses frères fussent en état de suffire à leurs besoins.

La situation était donc des plus modestes. C'était la pauvreté, mais non pas la misère. Les besoins matériels de ces populations orientales ne vont pas à la dixième partie des nôtres. Du pain, des fruits secs, du poisson séché, du laitage, un peu de viande fraîche les jours de fête[2], quelques tasses du vin fortifiant fourni comme tout le reste par le pays environnant, c'est à quoi se bornent leurs désirs. On ne voit nulle part que la famille de Jésus ait manqué du nécessaire.

C'est dans ce milieu très obscur, mais dans des conditions saines hygiéniquement et moralement, que s'écoulèrent l'enfance et l'adolescence de Jésus. Il apprit à lire comme tous les enfants juifs sous la direction du hazzan de la synagogue, et les livres de l'Ancien Testament furent sa lecture à peu près exclusive. Nous voyons qu'il les connaissait de fort près. A lui comme à tous ses contemporains l'érudition critique et même l'esprit

[1] Comp. Marc VI, 3. Il faut remarquer la légère modification introduite dans le texte parallèle du premier évangile XIII, 55, comme si l'on eût répugné à admettre que le Christ eût jamais consenti à exercer lui-même une profession manuelle.

[2] On tue alors le chevreau, l'agneau ou le veau gras réservé pour de telles occasions. Comp. Luc XV, 23-29. Les œufs figurent aussi dans l'alimentation, Luc XI, 12.

critique tel que nous l'entendons aujourd'hui manquaient absolument. Il admit le recueil sacré tel qu'on le lui donnait, comme un enseignement divin continu. Mais il lui appliqua spontanément la critique de son cœur et de sa piété personnelle. Il est très remarquable qu'il ne paraît avoir été bien sensible qu'aux leçons de haute moralité, de religion pure, qui se trouvent mêlées dans le recueil juif à tant d'autres éléments de valeur beaucoup moindre[1]. Les parties sacerdotales, rituelles, semblent l'avoir laissé très indifférent. Il admettait même très bien qu'il y eût dans la Loi des prescriptions dont la valeur était transitoire[2], s'expliquant par des nécessités temporaires et pouvant être avantageusement remplacées par des préceptes d'un ordre plus élevé. Il n'était donc ni esclave ni adorateur de la lettre. Acceptant dans son ensemble l'histoire traditionnelle de son peuple, il la coulait, pour ainsi dire, dans le filtre de sa conscience de manière à n'en garder qu'un résidu d'éternelle vérité. Il y puisait toutefois une très haute idée des destinées réservées à sa nation au milieu de l'humanité. Il croyait à une grande mission religieuse confiée par Dieu à son peuple, et toute sa crainte était que ce peuple ne fût pas à la hauteur de sa vocation[3]. Les Prophètes et les Psaumes ont dû être ses lectures favorites, et son enseignement laisse entrevoir qu'il fut de plus en plus frappé des différences que présentait la religion des prophètes

[1] On peut observer quelque chose d'analogue chez les membres les plus sincèrement pieux des Églises où la lecture assidue de la Bible est considérée comme un des premiers devoirs religieux. Les difficultés que soulève l'examen critique passent inaperçues ; mais, par une sorte de sélection spontanée, ces excellents chrétiens ne voient guère dans les pages du livre sacré que ce qui nourrit leur piété, leur mysticité sans prétention et leur sens moral très délicat.

[2] Matth. XIX, 8 ; Marc X, 5.

[3] Matth. V, 13.

et le judaïsme tel qu'il s'était constitué sous la direction des scribes, tel qu'il était pratiqué par les zélés de son temps, les pharisiens. Ce dut être pour lui le point de départ de méditations et de réflexions ayant leur côté pénible. Car il avait certainement commencé par accepter pleinement la tradition et les commentaires dont l'entouraient les docteurs d'Israël. Ce ne fut pas en la rejetant en bloc, c'est en la corrigeant spontanément, instinctivement pourrait-on dire, qu'il découvrit un jour combien il s'écartait de « ce qui avait été dit aux anciens ».

Nous ne saurions en effet trop insister sur ce point qui, si l'on ne parvient pas à s'en rendre compte, risque de fausser complètement notre jugement sur l'état psychologique d'un révélateur tel que Jésus de Nazareth. Il y a, nous le répétons, une critique purement religieuse et morale qui diffère entièrement par ses procédés de la critique scientifique et qui pourtant aboutit à chaque instant à des résultats très semblables. C'est en procédant par voie d'épuration, de simplification, avec la merveilleuse sûreté du génie, qu'il vit s'ouvrir devant lui une route lumineuse qui montait de la terre au ciel comme l'échelle symbolique du patriarche Jacob (Genèse XXVIII, 10-13). Le Père et son amour infini rayonnaient au sommet. Il fallait marcher avec la constance qu'inspire l'espérance indéfectible, en dépit de tous les obstacles, vers cette région éthérée où tout était pur, joyeux, consolateur, s'imprégner des rayons d'amour qui descendaient de la source éternelle, et tout le long du chemin faire éprouver à tous ceux qu'on rencontrait qu'on les aimait, qu'on voulait leur bien, leur soulagement, leur félicité réelle. C'est là qu'était la vie, la vraie vie, et c'est sur cette voie sacrée que Jésus intérieure-

ment s'engagea avec délices. C'est à cette lumière qu'il s'éclaira pour juger la tradition, la Loi, les doctrines en vogue de son peuple, et nous croyons pouvoir affirmer que cette transfiguration du judaïsme n'était pas encore achevée dans l'esprit de Jésus, lorsqu'une mort prématurée vint couper court aux intuitions toujours plus hardies de son âme religieuse.

Il aimait la simplicité en religion comme en toute chose. Quelques grands principes de foi fervente en Dieu, de pratique miséricordieuse inspirée par cette foi, d'humilité jointe à une vigoureuse aspiration vers la justice, lui paraissaient seuls essentiels et nécessaires. Une sorte particulière de puritanisme esthétique et moral le rendait médiocrement soucieux des formes extérieures, et même antipathique à tout ce qui était surface, apparence, étalage, sans être en même temps l'expression adéquate de la réalité intérieure. On ne sait s'il se rendit chaque année à Jérusalem aux grandes fêtes comme c'était la coutume des plus dévots en Galilée par obéissance à une prescription légale[1]. En revanche il fréquentait régulièrement la synagogue[2]. Mais il résulte du tableau si plein de vie que Marc nous retrace de sa prédication dans la synagogue de Nazareth[3], lorsque déjà sa renommée dans la Galilée entière était grande, qu'on fut, dans sa bourgade natale, très surpris de l'entendre parler avec une hardiesse et une autorité tout à fait inattendues. Cela nous autorise à penser que, dans le cours

[1] Il faut se rappeler que, selon les idées reçues, cette obligation diminuait de rigueur à mesure qu'on se trouvait plus éloigné de la capitale juive. Il y avait là ce qu'on peut appeler un cas de force majeure. Des populations entières ne peuvent se déplacer chaque année pour des pèlerinages durant au moins deux semaines.

[2] Luc IV, 16.

[3] Marc VI, 1-8.

des années précédentes, il n'avait pas usé du droit reconnu à tout Juif de prendre la parole dans l'assemblée hebdomadaire sur l'invitation ou avec la permission du président. Cette observation nous ramène à la question que nous nous sommes déjà posée, celle du silence complet de la tradition évangélique sur les années antérieures au baptême de Jean.

Nous sommes conduits à supposer en effet que si elle n'a rien dit, c'est qu'elle n'avait rien à dire, et que la vie de Jésus, de son adolescence à sa trentième année, ne fut signalée par rien de saillant extérieurement. Elle s'écoula, aux yeux de ceux qui purent en être les témoins, dans la paisible monotonie du foyer familial, dans l'exercice d'une profession honnête, mais très humble. Nous devons nous le figurer comme habituellement silencieux, ne rompant guère son silence que par des réflexions s'exprimant sous forme sentencieuse, incisive et même assez souvent humoristique, comme Luc V, 39 ; XV, 9 ; Matth. XI, 16-17, etc. Ceux qui venaient demander au jeune charpentier de leur façonner un joug ou un escabeau ne se doutaient pas de ce qui fermentait dans cette tête pensive. Encore bien moins pouvaient-ils prévoir qu'ils parlaient à celui que des millions d'hommes adoreraient plus tard comme leur Sauveur et leur Dieu.

Comment nous expliquer cette réserve extrême, ce silence systématique sur ce qui lui tenait le plus à cœur? Car, si nous devons penser que le baptême de Jean fut pour Jésus le moment décisif où il se sentit subjugué par une vocation devant laquelle il hésitait probablement la veille encore, nous ne pousserons pas la naïveté au point d'admettre avec les vieux Ébionites que rien ne rattache sa vie précédente à celle qu'il mena depuis sa

vision du Jourdain. Il a dû certainement passer par les phases d'une préparation antérieure. Mais cette préparation fut un secret entre Dieu et lui. Essayons pourtant de nous en rendre compte jusqu'à un certain point.

Comme tous les vrais mystiques, Jésus aimait ce que le langage religieux appelle « la vie cachée en Dieu ». Les hommes demeurés étrangers par impuissance ou par la frivolité de leurs goûts à ce genre d'exaltation où se déploie toute l'énergie de la faculté religieuse ne peuvent se faire une idée des voluptés supérieures dont l'âme d'un adorateur fervent est alors inondée. Mais en règle ordinaire ceux qui savent goûter ces joies incomparables ne se plaisent ni à en faire montre, ni même à en parler. Une sorte de pudeur les en empêche, et il faut se défier toujours un peu de la parfaite sincérité de ceux qui décrivent souvent et longuement la jouissance qu'ils puisent dans leurs extases. Jésus était doux et modeste, avec des moments de trouble et d'impatience. Dans son enthousiasme juvénile pour les choses religieuses, il n'avait pas tardé à s'apercevoir que son entourage immédiat, ses parents, ses frères, ses sœurs, sans parler des rustres de Nazareth, ne comprenaient rien aux élancées originales de son génie religieux. C'est ce que nous laisse entrevoir l'épisode de son adolescence raconté par Luc. Des incidents analogues durent se renouveler. Les âmes délicates souffrent des caricatures infligées aux élévations saintes ou sublimes qui les ravissent par des esprits épais et trop pesants pour les suivre. Par conséquent Jésus se vit amené de bonne heure à refouler en lui-même les pensées qui embrasaient son cœur. De là un premier pli de taciturnité volontaire.

En second lieu, à mesure que venait l'âge de discer-

nement, son premier engouement pour les savants docteurs, les scribes de Jérusalem et toute leur lourde science s'était refroidi sous le coup de cette expérience, toujours pénible pour un jeune cœur, que le rigorisme légal recouvrait trop souvent des écarts blâmables, qu'au surplus les doctrines et règles de conduite qu'enseignaient ces docteurs de la Loi n'étaient pas toujours d'accord avec les claires intentions du législateur et qu'il y avait assurément peu de religion réelle dans le pédantisme pointilleux avec lequel ils hachaient menu la pratique religieuse du peuple soumis à leur influence. Dès lors se dressait une question qui de bonne heure dut l'obséder. Fallait-il ne rien faire, ne rien dire qui fût de nature à éclairer ce pauvre peuple et à le guider vers une religion à la fois plus simple, plus morale et plus bienfaisante, par conséquent plus conforme à la volonté divine ? Mais qu'était-il, lui pauvre ouvrier, pour élever la voix contre les hautes puissances ? Ne serait-ce pas de sa part un orgueil insensé, s'il s'avisait, ne connaissant de leur enseignement que ce que la synagogue en avait vulgarisé, de combattre publiquement les méthodes et les doctrines de ces doctes personnages ? Il est vrai, et il se le disait probablement, les prophètes d'autrefois, l'objet de ses sympathies et de ses préférences, n'avaient pas connu ces timidités. Mais ils n'avaient à faire qu'à des rois et à un peuple idolâtres, ils n'avaient pas de scribes devant eux, de scribes faisant profession d'une fidélité inébranlable au monothéisme, à la Loi, et que le peuple fidèle croyait sur parole.

D'autre part, sa piété lui procurait des joies inconnues du vulgaire. De bonne heure il avait senti que son rapport avec Dieu était comparable à celui d'un fils avec son

père, et il trouvait dans ce sentiment une immense douceur. Il aimait à appeler Dieu son « Père céleste » avec ce mélange d'humilité et de hardiesse que tous ceux qui ont partagé réellement la même foi connaissent d'expérience. Ce n'est pas qu'il s'adjugeât un privilège personnel, incommunicable. Tous les hommes auraient dû sentir comme lui que Dieu est le Père de tous. Mais en fait il se voyait seul porteur de cette conscience religieuse qui adore en Dieu plus que le Créateur, plus même que le législateur, qui fonde l'assurance de son amour pour l'homme dans l'amour même que sa perfection inspire.

Mais encore une fois, ce sentiment était sans écho autour de lui. On se représentait Dieu comme le Créateur, l'auteur susceptible et vindicatif de la Loi, comme un scribe souverain. Il n'y avait pas de langue religieuse commune entre la multitude et lui.

Il avait naturellement embrassé avec ardeur l'attente générale du Royaume de Dieu qui devait s'établir et du Messie qui devait venir pour le fonder. Mais plusieurs éléments de la croyance populaire le rendaient perplexe. Son sens religieux d'une délicatesse exquise était froissé des formes théâtrales assignées d'avance à l'avènement de ce Roi divin et des perspectives caressées par l'imagination des croyants, comme si le Royaume de Dieu ne devait être que la revanche politique, la sanglante vengeance et l'empire temporel des fils de Jacob. Comment annoncer le Royaume de Dieu, travailler à sa préparation, et se mettre en travers de ces attentes passionnées qui seules faisaient bondir les cœurs d'impatience et d'espoir ?

Mais que disons-nous? Quand il pensait à ce Royaume qui pourtant devait venir, il y avait des heures, et il ne

savait alors si c'était Satan ou l'Esprit de Dieu qui lui parlait, des heures où il était hanté par la pensée qu'il devait prendre l'initiative d'une prédication réformatrice des croyances messianiques, inaugurant une autre conception du futur Royaume, élaguant les branches parasites que l'orgueil, la sensualité, l'étroitesse nationale avaient entées sur un arbre en lui-même excellent. Mais une telle prétention n'était-elle pas soufflée par une vanité coupable? N'était-ce pas présumer beaucoup trop de lui-même? C'était à prendre le vertige. C'était comme s'il eût été transporté sur le faîte du Temple, bien plus haut que les prêtres qui officiaient et que les scribes qui discutaient, mais tout au bord de l'abîme et au risque d'être précipité sur le sol rocailleux du val de Cédron. Que de raisons pour s'humilier, pour prier dans la solitude et pour renfermer dans le secret de sa conscience tout ce tourbillon d'idées successivement délicieuses et terribles!

Jésus prit donc le parti du silence en attendant qu'une circonstance quelconque, où il pourrait voir un ordre formel du Père céleste, l'autorisât à parler, quoi qu'il pût arriver. Mais il ne cessait de méditer cette grande espérance du Royaume de Dieu, et il observait beaucoup. Les génies intuitifs, nous le répétons, arrivent souvent, sans passer par l'intermédiaire du raisonnement scientifique ou philosophique, à des notions d'une grande profondeur et d'une justesse merveilleuse. Son champ d'observation était extrêmement restreint. Son existence s'écoulait au milieu des minimes incidents qui peuvent ponctuer la vie uniforme d'un gros village. Mais sa religion soumise et pure avait déposé dans son intelligence un principe d'une fécondité inépuisable. Au lieu de définir d'avance comment Dieu agissait pour gou-

verner la nature et le monde, il préférait sagement et pieusement examiner le monde et la nature pour savoir comment en réalité Dieu agissait et gouvernait. Cette méthode l'amenait à repousser l'ancien principe sémitique, encore si puissant dans la piété juive de son temps, d'après lequel la prospérité individuelle est en rapport constant avec la fidélité ou la *justice* de l'individu. Quand le soleil de Dieu mûrissait dans la campagne les grains et les fruits, ou quand sa pluie fertilisante abreuvait les terres desséchées, il constatait que le céleste bienfaiteur ne faisait aucune différence entre le champ de l'homme de bien et celui du méchant. Une âme moins profondément religieuse que la sienne en eût conclu que la nature est dirigée par des forces aveugles qui ne tiennent aucun compte de nos besoins ni de nos mérites; lui n'y pouvait voir qu'une manifestation de l'Être parfait, infiniment supérieur aux inspirations d'une justice mesquine, et puisque les fils de Dieu doivent imiter leur père, il en tirait cette grande maxime que nous devons travailler aussi au bien de ceux-là même qui nous haïssent. Il aimait à prier, mais surtout à prier seul et en secret, sentant que la prière, ce dialogue sublime de l'âme humaine et de l'âme universelle, est profanée quand on en fait un moyen de provoquer l'admiration des hommes ou quand on la rabaisse à cette espèce de théurgie qui consiste à assiéger la Toute-Puissance de demandes intéressées, si souvent imprévoyantes. La vraie prière devait être fréquente, mais brève, ce qui montre bien la sincérité de sa religion personnelle. Les clergés oublient souvent que la prière n'est plus qu'une forme vide, dès qu'elle n'est plus l'élan spontané de l'âme, et un élan ne saurait durer longtemps. De plus, elle devait être désintéressée, avant

tout une expression de soumission, de confiance, et une glorification, douce au cœur, de la Majesté suprême. Il avait pu, sans sortir de sa province, remarquer cette manie payenne d'accumuler d'innombrables oraisons, qui ne sont plus que des redites sans aucune valeur pour l'esprit. Cette dégénérescence de l'épanchement le plus sacré de la nature humaine en bredouillement automatique lui paraissait aussi ridicule qu'irréligieuse[1].

Et puis, il s'étonnait de la passion aveugle qui tourmentait tant d'hommes désireux d'acquérir de grandes richesses. Il trouvait que les petits oiseaux nous donnent une leçon de confiance en ce qui concerne la nourriture nécessaire, de même que les fleurs des champs dépassent par la finesse et l'éclat de leur tissu la beauté des vêtements les plus précieux. N'y avait-il pas un trésor bien autrement précieux qu'il fallait se procurer avant tout, la vie elle-même dans son épanouissement supérieur, la vie de l'âme religieuse, morale, aimante, celle dont la vie matérielle ne doit être que la servante? Que servira-t-il à un homme de gagner le monde entier, s'il perd cette vie-là?

Ces réflexions, qu'il faisait à l'insu de tous dans son humble échoppe, ou bien quand il s'enfonçait dans la montagne où il aimait à passer quelquefois la nuit en méditations et en prières sous le ciel étoilé[2], lui rendaient toujours moins acceptables les formes que l'attente du Royaume de Dieu avait revêtues dans la

[1] Comp. Matth. VI, 5-7.

[2] Luc VI, 12. Entendait-il alors des *voix*? Avait-il des visions? Nous ne saurions le dire. La vision symbolique est la forme naturelle de certaines exaltations du sentiment religieux à un certain niveau intellectuel. Il ne faut donc ni la mépriser comme une aberration ni lui reconnaître une valeur objective que sa nature même défend de lui accorder.

croyance traditionnelle. Non qu'il les rejetât brusquement dans leur totalité comme absolument chimériques et fausses. Encore une fois ce n'est pas ainsi que l'intuition mystique procède. Mais il y introduisait des éléments qui devaient exercer sur les représentations caduques d'une grande idée une action dissolvante, au moins en ce qui concerne l'avènement de ce Royaume espéré. Par exemple, sa tendance déjà signalée à déterminer le mode de l'action divine dans le monde de l'esprit d'après celui que nous lui voyons déployer dans le monde visible l'amenait graduellement à un point de vue très semblable à ce que la philosophie a résumé dans le principe d'évolution régulière, graduelle et continue. Ce n'était pas, comme on le croyait, par un coup d'éclat terrifiant que le Royaume de Dieu devait s'établir sur la terre, c'était par une transformation lente, intérieure, des âmes, par le développement d'un germe de vie latent au fond de notre nature normale. Le Royaume de Dieu, à son début, devait être quelque chose d'imperceptible, de tout petit, comme toute vie qui commence, mais d'une énergie virtuelle incalculable et destinée à s'épanouir dans une splendide et grandiose floraison. Il voyait des confirmations de cette conception vraiment géniale dans les menus phénomènes du milieu modeste où s'écoulait sa vie. Il observait, par exemple, qu'une parcelle de levain déposée par une ménagère dans une masse de farine la faisait lever tout entière et, d'insipide qu'elle était, la rendait savoureuse [1]. Il admirait dans les jardins qu'une graine minuscule comme celle du sénevé pût donner naissance à un arbuste assez grand pour que des oiseaux pussent nicher dans son feuillage [2]. D'une

[1] Matth. XIII, 33.
[2] *Ibid.*, 31-32.

manière générale, on peut dire que cette merveille, la croissance du germe vivant, était à ses yeux une révélation du mode d'action divin, et un grand nombre de ses paraboles ultérieures sont autant de réminiscences de ses observations champêtres[1].

Mais il y avait aussi dans la bourgade natale de petits évènements qu'il se plaisait à rapprocher de son idée-maîtresse et qui lui suggéraient des analogies d'une piquante justesse. Cette manière de comprendre l'avènement du Royaume, non par une brusque catastrophe où la volonté humaine n'entrerait pour rien, mais par la réforme morale des âmes, entraînait pour tous le devoir de travailler avec ardeur à leur régénération personnelle. La première condition pour y arriver était de reconnaître la valeur incomparable du trésor qu'il s'agissait d'acquérir. Or il voyait avec inquiétude que cette préoccupation était rare. Avec quelle vivacité au contraire les mêmes hommes que l'état de leur âme laissait indifférents se passionnaient pour des intérêts mesquins! Il entendait parler de ces argentiers de Capernaüm qui doublaient, triplaient, décuplaient leur capital en le faisant valoir dans la banque, mais au prix de combien de peines et de soucis! — Il vit sans doute passer un jour l'homme qui avait mis tout son avoir dans l'acquisition d'une perle de la plus belle eau, dont il faisait admirer la finesse et la valeur[2]. Concentrer dans ce petit objet toute une fortune! S'être imposé un long voyage avec ses fatigues et ses dangers pour se procurer un globule tenant entre deux doigts d'enfant! — Il dut être aussi

[1] Celles, par exemple, du Semeur, du Figuier stérile, de l'Ivraie, de la Graine qui croît sans qu'on sache comment (Marc IV, 26-29).

[2] Matth. XIII, 45-46.

question dans Nazareth d'un autre homme qui avait vendu tout ce qu'il avait pour acheter un champ qui ne justifiait peut-être pas un tel sacrifice ; cet homme savait pourtant ce qu'il faisait : il avait découvert qu'un trésor était caché dans ce champ [1]. — L'habileté mondaine, aiguillonnée par l'amour du bien-être, peut tirer l'homme d'affaires sans scrupules de positions qui pour tout autre seraient inextricables. Il se trouva probablement à quelque distance de Nazareth, où les paysans durent en parler beaucoup, un intendant malhonnête qui gaspillait les biens confiés à sa gestion, au point que son maître résolut de le renvoyer. C'était pour lui la honte et la misère. Mais il s'y prit si habilement, il déploya une telle rouerie qu'il resta dans l'aisance et, bien mieux, que le maître lui-même ne put s'empêcher d'admirer son ingéniosité. Comment s'y prit-il au juste ? Il n'est pas sûr qu'on ait bien compris à Nazareth. La seule chose certaine, c'est qu'il était un coquin bien habile, déployant dans sa coupable industrie plus d'intelligence que les gens de bien n'en mettent au service des intérêts supérieurs de l'âme [2]. — Un autre jour son attention fut attirée par un rassemblement de femmes. L'une d'elles racontait avec volubilité à ses voisines comment, sur dix drachmes qu'elle possédait, elle en avait perdu une ; comment, pour la retrouver, elle avait allumé sa lampe, balayé sa maison, cherché et encore cherché ; comment, enfin, elle l'avait aperçue qui reluisait dans un coin obscur. Alors, de la joie qu'elle en avait, elle n'avait pu s'empêcher d'aller conter l'évènement à tout le voisinage [3]. Que d'histoires pour une petite pièce de monnaie ! — Mais le cœur humain

[1] *Ibid.*, 44.
[2] Luc XVI, 1-8.
[3] Luc XV, 8-9.

est ainsi fait qu'il se réjouit plus de retrouver ce qu'il a perdu que de la conservation ininterrompue de tout le reste. Ne se passe-t-il pas quelque chose de pareil dans la sphère supérieure où il faut travailler à la régénération des âmes perdues? Et n'était-ce pas une comparaison du même genre que suggérait l'aventure de ce berger, possesseur de cent brebis, qu'on avait vu traverser si joyeux les ruelles de la bourgade, portant sur ses épaules la brebis égarée qu'il désespérait de retrouver dans le désert[1]? Mais comme ces petits incidents faisaient ressortir l'aveuglement des hommes qui pouvaient attacher tant d'importance à des intérêts si secondaires et demeurer de glace devant la seule chose vraiment nécessaire! Ne comprendraient-ils donc jamais qu'il fallait rechercher avant toute chose le Royaume de Dieu et sa *justice*, le reste devant venir par surcroît[2]?

Le malheur était qu'en examinant de près les hommes, il les voyait égoïstes, dominés par des désirs vils, le cœur plein de convoitises coupables[3]. En haut, des despotes gouvernant leurs sujets avec une verge de fer, arbitraires, dépravés, corrupteurs; en bas, une masse de pauvres gens absorbés par l'inquiétude du pain quotidien, souvent esclaves de penchants honteux, incapables de songer à autre chose qu'aux intérêts les plus sordides; au milieu, une classe affairée, ne pensant qu'au lucre, dure aux pauvres et aux petits, ou bien se drapant dans un rigorisme de commande qui n'était qu'un manteau derrière lequel se cachaient son avidité, son orgueil et ses vices[4]. Les payens, autant qu'il les con-

[1] *Ibid.* 3-6.
[2] Matth. VI, 33.
[3] Marc VII, 21-23.
[4] Marc X, 42; Matth. VI, 30-32; Luc XII, 13-21; XIV, 16-20; Matth. XXIII, 27-28.

naissait, valaient moins encore. L'état de péché était général. Chaque jour l'homme vraiment consciencieux devait invoquer la miséricorde divine, et le moins mauvais n'était pas celui qui se croyait juste, mais le pauvre en esprit qui sentait sa misère[1].

Cependant tout n'était pas absolument corrompu dans cette humanité pécheresse. Il y avait encore de bons instincts tels que l'amour des hommes pour leurs enfants[2], des pitiés actives, désintéressées, qui éclataient là même où on les aurait le moins prévues[3], des âmes qui, du fond de leur misère morale, avaient faim et soif d'une vie pure, aimante, ennoblie par le dévouement. C'est à celles-là surtout que la justice du Royaume de Dieu pouvait et devait être annoncée, elles en reconnaîtraient spontanément la sagesse et la divine vérité[4].

La *justice du Royaume*, c'est-à-dire l'ensemble des conditions de son établissement dans l'âme individuelle, ne pouvait plus être en vertu de cette manière de le concevoir cette correction extérieure où scribes et pharisiens voyaient la perfection. Elle était infiniment plus simple, mais à d'autres égards plus difficile à réaliser. Il fallait d'abord que l'aspirant au Royaume de Dieu reconnût son insuffisance, sa pauvreté morale, son infirmité d'esprit, ce qui déplaisait fort à ces légalistes si contents d'eux-mêmes ; il lui fallait renoncer à toute haine, à tout désir de vengeance ou de domination; il fallait être pacifique, bon, pur, miséricordieux; il fallait éprouver la faim et la soif de cette justice pour la chercher avec persévérance, avec énergie, avec avidité. A ces con-

[1] Luc XVIII, 9-14; VII, 47.
[2] Matth. VII, 9-11.
[3] Luc X, 30-37.
[4] Matth. XI, 19.

ditions on arrivait à cet état d'âme où l'on savoure l'ineffable jouissance de l'union avec Dieu, le Père universel, l'Esprit des esprits, la source et le garant de la vie éternelle. On vivait désormais de la vie divine elle-même. Qu'étaient-ce que les royaumes du monde et leur gloire en comparaison d'une pareille félicité?

Il faut remarquer ceci, que toutes les conditions du salut ainsi compris sont intérieures à l'homme, de nature exclusivement morale, indépendantes de tout rite et de toute doctrine théologique, détachées de tout sanctuaire élevé de main d'homme et de toute spécialité de nation ou de race. Le principe de la religion universelle était posé, quelles que fussent les stations intermédiaires par lesquelles devrait en passer la réalisation. La conséquence directe de ce principe était qu'en dernière analyse il n'importait plus d'être Juif ou Grec, esclave ou libre, légaliste ou émancipé, blanc ou noir, pour obtenir le privilège de se sentir « enfant de Dieu ». Les différences extérieures perdaient toute importance. Il suffisait d'être *homme*, d'avoir une intelligence, un cœur, une conscience, pour se conformer aux exigences de cette religion supérieure. Comme elles se reliaient intimement aux aspirations et aux besoins de toute conscience humaine rappelée au sérieux de sa destinée, il en résultait que la nature humaine, malgré les faiblesses lamentables, malgré les corruptions et les vices dont elle était souillée, se retrouvait avec sa grandeur idéale, ses protestations contre elle-même et la confiance qu'elle pouvait placer dans l'intention divine. Les privilèges que s'attribuait exclusivement le peuple juif dans son orgueil national deviendraient donc le partage de l'humanité convertie. Elle serait tout entière la « race élue ». Car la nature humaine était virtuellement « fille de

Dieu ». La haute idée que Jésus se faisait de l'homme en soi, sans tomber dans l'illusion de ceux qui le croient bon d'origine, mais en vertu des germes divins déposés dans les profondeurs de sa nature, est un des principes d'enseignement qu'il tira de ses réflexions silencieuses et de ses observations personnelles pendant la période de préparation qui précéda ses prédications publiques.

Nous ne sommes pas autorisés à dire que toutes les conséquences d'un pareil principe fussent déjà clairement formulées dans son esprit. Mais il en avait le pressentiment, l'intuition lointaine, et dès lors il sentait combien il serait difficile de proposer le principe lui-même à un peuple fier, entiché de sa supériorité de droit divin, ulcéré par tant d'humiliations et de servitudes, vivant dans l'attente enfiévrée du drame grandiose qui le mettrait d'ordre de Dieu à la tête du genre humain.

Assurément nous n'irons pas présenter cette esquisse de la vie cachée de Jésus comme une photographie de son état d'esprit pendant sa période d'obscurité. Nous craignons bien plutôt d'en avoir donné une traduction altérée par la nécessité de renfermer sous une forme que notre esprit moderne puisse comprendre un ensemble de pensées et de sentiments surgissant dans un esprit que, non seulement son génie religieux, mais aussi son éducation, son milieu, ses procédés intellectuels faisaient si différent des nôtres. Je crois cependant avoir pu tirer de la vie ultérieure de Jésus des lignes qui, prolongées en arrière, nous éclairent sur le développement graduel de sa conscience religieuse. Je rappelle qu'à ce développement, tel que nous le concevons, à ces principes hardis qui creusaient un fossé toujours plus profond entre la foi de Jésus et le judaïsme vulgaire se joignaient en lui des tentations fréquentes

de s'inspirer de l'exemple des anciens prophètes pour annoncer tout haut, à tout risque, les convictions dont son cœur débordait. Mais sa modestie, la prévision d'insurmontables obstacles, l'incertitude qui le faisait encore hésiter quand il se demandait s'il était réellement appelé à assumer une pareille tâche, le retenaient et le tourmentaient.

Tout à coup, vers l'an 29 de notre ère, le bruit se répandit en Galilée qu'un prophète, un vrai prophète, comme ceux d'autrefois, s'était levé devant le peuple et le conviait à inaugurer une vie nouvelle pour être digne du Royaume de Dieu dont l'avènement était proche. C'était un nommé *Johanan* ou Jean (Grâce de Jahvé), originaire de la montagne de Juda[1] et séjournant au désert du Jourdain. Sa parole ardente, qui ne ménageait ni les grands ni les dévots, la brusquerie de son appel au peuple, la singularité de son genre de vie rappelaient à tous le type du prophète Élie. On disait, et c'était vrai, que des multitudes accouraient de tout le pays juif pour l'entendre et que tous, convaincus de la nécessité d'une conversion morale, lui demandaient la faveur de l'immersion symbolique, de ce baptême qui devait ouvrir la vie nouvelle en vue du Royaume annoncé. Le mouvement gagnait de proche en proche, et tout ce qu'on disait du prophète et de sa prédication correspondait trop exactement aux pensées et aux combats intérieurs de Jésus pour qu'il n'en fût pas profondément remué. Il suivit le courant sans probablement prévoir que l'heure décisive de sa vie approchait, mais désireux de sortir de son état d'hésitation, espérant que

[1] Luc I, 39-40.

de son contact avec le prophète et avec cette foule que sa rude éloquence enflammait, jaillirait pour lui quelque rayon de la lumière après laquelle il soupirait.

Arrivés à ce point où va commencer véritablement l'histoire évangélique, nous devons consacrer une étude spéciale à celui qui en fut le précurseur.

CHAPITRE IV

JEAN BAPTISTE

L'apparition du judéen Johanan sur la scène de l'histoire, quelques mois seulement avant l'apparition du galiléen Jésus, dénote la fermentation que l'attente générale de l'établissement prochain du Royaume de Dieu avait répandue dans toutes les parties du pays juif. Jean Baptiste eut à certains égards une destinée semblable à celle de Jésus. Il prêcha comme lui la proximité du Royaume, la nécessité de s'y préparer par la régénération morale ; comme lui aussi, il réduisit à rien les prétentions que la plupart des Juifs fondaient sur le privilège de la race ou sur la correction des pratiques dévotes; comme lui enfin, il mourut victime des haines que provoquèrent sa franchise et sa hardiesse. Il paraît toutefois avoir pleinement admis la croyance populaire au Messie tout-puissant, terrible, souverain temporel et spirituel, juge rigoureux, qui devait venir d'un jour à l'autre pour exécuter les arrêts de la justice éternelle. Le Royaume de Dieu devait survenir brusquement, avec éclat, avec fracas. Le juge divin procéderait sans miséricorde, et rien dans le peu qu'on sait de Jean Baptiste ne permet de supposer qu'il songeât à modifier

les idées vulgaires sur le personnage mystérieux qu'on attendait d'un jour à l'autre.

Il fonda, lui aussi, une école ou plus exactement une société religieuse qui refusa, bien que faible en nombre, de se joindre à l'Église chrétienne[1]. Cela confirme ce que nous allons bientôt voir, c'est-à-dire que Jean n'a pas reconnu, encore moins proclamé la messianité de Jésus. On perd peu à peu les traces de la société religieuse qui le vénérait comme son fondateur, ou du moins on ne sait plus la distinguer au milieu d'une quantité de petites sectes baptistes portant des noms divers, mêlant toute sorte d'éléments hétérogènes, qui foisonnèrent en Orient, dont quelques-unes vivotent encore aujourd'hui dans les régions de la Syrie orientale et de la Mésopotamie[2]. Mais la tradition chrétienne, partant du fait incontestable que Jésus avait compté parmi les baptisés du Jourdain et que le mouvement religieux déterminé par Jean Baptiste avait préludé sans interruption à celui dont Jésus prit la tête, a toujours aimé à penser que le prédicateur du désert avait en quelque sorte sacré le Christ de l'Église et s'était incliné devant sa supériorité.

Un seul évangile, le troisième, nous a conservé la légende de la naissance de Jean Baptiste.

Telle que nous la lisons[3], elle paraît provenir d'un fond *johannite*, c'est-à-dire d'une composition née dans un de ces groupes baptistes qui étaient demeurés exclusivement fidèles à la mémoire de leur chef spirituel. Ils voulaient exalter sa personne en lui conférant un genre de naissance miraculeuse, analogue à celui qui avait

[1] Comp. Act. XVIII, 25 ; XIX, 1-3.
[2] V. Renan, *Vie de Jésus*, XIII[e] éd. pp. 102 à 103.
[3] Luc I, 5-25 ; 57-80.

marqué la venue au monde de plusieurs héros de la tradition biblique, Isaac, Samson, Samuel. Comme ceux-ci, le futur prophète est né de l'union très longtemps stérile de son père et de sa mère. Son père Zacharie était aaronide, c'est-à-dire qu'il appartenait à la classe supérieure du sacerdoce, et sa mère Élisabeth était de même origine. Ils avaient tous les deux dépassé l'âge de la fécondité. Mais un jour que Zacharie s'acquittait de ses fonctions sacerdotales au Temple de Jérusalem, l'ange Gabriel lui apparut et lui annonça la naissance d'un fils qu'il devrait appeler *Johanan*. Ce fils, qui serait « grand devant le Seigneur », ne boirait ni vin ni cervoise (allusion à son ascétisme futur, rappelant aussi les abstentions que s'imposaient les Naziréens, d'après Nom. VI), et il serait rempli du Saint-Esprit « dès le sein de sa mère ». Il aurait en partage la puissance du prophète Élie et préparerait au Seigneur un peuple bien disposé. Comme le bon Zacharie stupéfait demandait à l'ange révélateur comment tout cela pourrait arriver vû son âge et celui de sa femme, Gabriel punit son doute, pourtant bien naturel, en le frappant d'une mutité qui dura jusqu'à l'accomplissement de ce qu'il avait annoncé. Et comme les fidèles réunis près du sanctuaire, attendant le vieux prêtre, s'étonnaient de ce qu'il tardait si longtemps à reparaître, ils le virent s'avancer dans un état de trouble qui leur fit penser qu'il avait eu une vision. Après quoi il retourna dans la ville où il demeurait et qu'on ne nous nomme pas[1].

Les choses se passèrent comme l'ange l'avait dit. A sa grande surprise comme à sa grande joie[2], Élisabeth

[1] Rien ne prouve que ce fût Juttha, comme on l'a supposé sans raison suffisante.

[2] On se rappellera que dans l'opinion des Juifs la stérilité de la

devint enceinte et se cacha pendant cinq mois, craignant sans doute les railleries et tout entière au bonheur que Dieu lui avait octroyé.

Quand vint le jour de la délivrance, les voisins et les parents se réjouirent avec elle, et lorsque, une huitaine plus tard, il s'agit de circoncire l'enfant, la mère et le père se trouvèrent d'accord pour vouloir qu'il fût nommé Johanan. Au même instant la parole fut rendue à Zacharie. Tout cela fut cause d'un étonnement général dans tout le pays, et on augura de grandes choses de l'avenir de cet enfant dont la naissance avait été marquée par tant de merveilles. D'autant plus que Zacharie, saisi par l'esprit de prophétie, se mit à exalter la miséricorde du Dieu d'Israël qui allait sauver son peuple et le délivrer de tous ses ennemis. Son fils serait un prophète du Très Haut, préparerait les voies du Seigneur et ferait luire la lumière de Dieu sur ceux qui étaient assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort. A l'exception d'un ou deux mots équivoques, peut-être interpolés, rien dans cette légende, où surabondent les réminiscences de l'Ancien Testament, rien ne fait du futur Baptiste le précurseur proprement dit de Jésus. Il sera seulement l'annonciateur, le préparateur du Royaume de Dieu, le précurseur du Messie inconnu.

Mais la légende, admise quant au fond dans les groupes chrétiens, fut amplifiée de manière que, sans rien retrancher de la grandeur qu'elle assigne au fils d'Élisabeth, celle de Jésus ressortît plus éminente encore. On se plut à faire dater de la période intra-utérine des deux enfants les rapports que l'on s'imaginait avoir existé plus tard entre les deux hommes. Jean précède de quel-

femme jetait sur elle un certain opprobre. Comp. Gen. XVI, 4 ; XXIX, 32 ; I Sam. I, 6-7.

ques mois Jésus dans la vie, de même qu'il l'a précédé dans l'annonce de la proximité du Royaume. Leur affinité d'esprit se reflète dans le détail reproduit par Luc qu'Élisabeth et Marie sont de même race, συγγενείς (I, 36). De même que Jésus se rendit auprès de Jean au désert, de même Marie se rend auprès d'Élisabeth. Mais viennent maintenant les supériorités de Jésus. Si l'enfant d'Élisabeth est déjà « plein du Saint-Esprit », l'enfant de Marie a été *conçu* du Saint-Esprit. Et de même que les chrétiens prétendent que Jean, sur les rives du Jourdain, a salué en Jésus le Messie attendu, de même, lors de la rencontre des deux mères, le futur Baptiste a tressailli dans le sein d'Élisabeth (I, 41, 44), parce qu'il a senti l'approche de son supérieur. La composition de la légende de Jean Baptiste est moins gracieuse, elle renferme des détails plus grossiers que le récit de la Nativité de Jésus dans le même évangile. Il est bien à croire toutefois que, sous sa forme canonique, elle vient du même narrateur judéo-chrétien qui a fourni à Luc les matériaux de ce récit. C'est la même couleur idyllique, le même optimisme confiant, et les personnages, Élisabeth, Marie, Zacharie, chantent l'un après l'autre, comme plus loin, à propos de Jésus nouveau-né, les anges du ciel, le vieux Siméon et Anne la prophétesse. Tous, à leurs espérances religieuses, joignent le ferme et patriotique espoir de la délivrance d'Israël.

On nous permettra de ne pas chercher à extraire le fond historique d'une légende sans parallèle qui puisse servir à en contrôler les étrangetés. Tout ce que nous pouvons en inférer, c'est que, dans la tradition johannite, on regardait le Baptiste comme né sur la terre de Juda au sein d'une famille sacerdotale. Cela n'a rien que de très possible. Mais, s'il en est ainsi, il faut en

conclure que Jean Baptiste rompit avec le passé sacerdotal de ses pères, puisqu'au lieu de remplir à Jérusalem les fonctions qu'il devait exercer par droit et devoir héréditaires, il s'enfonça de bonne heure dans le désert et en fit sa résidence habituelle. Sa légende en effet se termine ainsi : « L'enfant grandit et se fortifia en esprit; « et il se tint au désert jusqu'au jour où il se fit con- « naître devant Israël. » Jean Baptiste n'a donc pas non plus d'histoire avant son entrée en scène sur les bords du Jourdain.

Nous avons déjà dit plus haut (p. 144) que, dans la dernière période de l'histoire juive, le désert avait pour bien des âmes religieuses un attrait particulier. C'était comme si, là seulement, il était possible de vivre d'une vie pure, à l'abri du monde, de ses tristesses, de ses souillures et de ses suggestions dégradantes. Il se mêlait à ce goût, que l'on pourrait dire atavique, le penchant à l'ascétisme, très peu connu de l'ancien Israël, mais qui grandissait en prestige comme méthode pénitentiaire et condition d'une vie tout à fait religieuse. Il n'est pas besoin d'aller jusque dans l'Inde chercher les origines de l'ascétisme juif. Il était en Palestine l'exagération, mais le prolongement direct de tendances déjà consacrées par le légalisme orthodoxe. La Loi elle-même avec les abstinences qu'elle prescrivait, avec la valeur qu'elle reconnaissait au jeûne, avec ses innombrables cas d'impureté, avec sa reconnaissance du *naziréat* (Nom. VI), avait depuis longtemps son côté ascétique. Les développements qu'elle devait à la casuistique des scribes poussaient dans la même direction. L'ascétisme des Esséniens, qui ne pouvait se déployer à l'aise que loin de tout contact avec la société humaine, n'était autre chose que l'aggravation des méthodes pharisiennes.

Mais, nous l'avons vu, les Esséniens n'étaient pas seuls à chercher dans les solitudes la condition d'une vie religieuse supérieure. Josèphe nous dit que des Juifs anachorètes, véritables ermites, groupaient autour d'eux en plein désert des disciples avides de recevoir les leçons de ces pieux personnages, et lui-même, dans sa jeunesse, s'était rangé parmi ceux d'un certain Banou dont il vante beaucoup la sagesse et les vertus[1]. Jean Baptiste a été l'un de ces solitaires que les tares inévitables de la vie commune et l'exaltation religieuse poussent dans les solitudes. Il ne se joignit pourtant pas à l'ordre essénien. On peut supposer qu'une nature ardente et individualiste comme la sienne n'éprouvait aucun désir de sacrifier son indépendance aux exigences d'une règle minutieuse et collective. D'ailleurs les Esséniens, contents d'avoir fui le monde et ses souillures, ne travaillaient pas à le régénérer.

Jean, comme Jésus, se préoccupait beaucoup de ce qu'avaient dit les prophètes autrefois. Ces prophètes n'avaient point enseigné l'essénisme, et il y en avait un, un surtout, que Jean regardait comme le prophète par excellence. C'était Élie le Thisbite, l'intrépide censeur des princes et du peuple, qui avait humilié les rois Achab et Achazia devant sa tunique de poil de chameau[2], qui avait sauvé la religion nationale d'Israël presque entièrement submergée par la marée montante du baalisme

[1] *Vita*, 2. — On a dit que ces maîtres ermites présentent d'étroites analogies avec les *gourous* indiens. C'est possible, mais cela ne prouve ni propagande, ni imitation. Des tendances analogues amènent partout des résultats très semblables. Par exemple, il y avait chez les anciens Mexicains, avant l'arrivée des Espagnols, des dévots se vouant à la vie solitaire ascétique par principe religieux. Ce n'étaient pourtant pas les *gourous* de l'Inde qui les y avaient engagés.— Comp. mon livre sur *Les Religions du Mexique* etc. pp. 105 et 166.

[2] I Rois XVIII, 16-18 ; II Rois I, 1-17.

phénicien, et qui se tenait, lui aussi, dans les déserts. C'est de là qu'il sortait brusquement pour déployer sa puissance de prophète. C'est là qu'il avait eu la magnifique vision d'Horeb[1], là qu'il avait été nourri par les corbeaux et par les anges[2]. Jean cherchait à se modeler sur ce prophète idéal en vivant dans les plaines rocailleuses qui avoisinent le Jourdain. Mais la vie érémitique n'était pas pour lui comme pour les Esséniens un détachement méticuleux de tout rapport avec le peuple. Au contraire et toujours à l'imitation d'Élie, il entendait faire servir à la régénération nationale la force qu'il puisait dans sa vie austère. Sa pensée était commandée par la prévision du Royaume de Dieu dont l'avènement était proche. Persuadé que, pour en être digne, le peuple juif devait subir une transformation profonde[3], il n'avait confiance ni dans le ritualisme des prêtres du Temple, ni dans les pratiques dévotes du pharisaïsme. C'est en dehors de ces deux colonnes du judaïsme de son temps qu'il voulait déterminer une grande conversion nationale fondée sur la généralité des conversions individuelles. La corruption déguisée sous la régularité des formes extérieures compromettait à ses yeux la destinée divine du peuple juif, tout aussi bien que, du temps d'Achab, l'engouement qui précipitait les Israélites aveuglés au pied des autels de Baal-Melkart.

Ajoutons que beaucoup partageaient sa vénération pour Élie. Les apocalypses désignaient le rude prophète enlevé au ciel sur un char de feu sans passer par la

[1] I Rois XIX, 9-13.

[2] I Rois XVII, 4-6 ; XIX, 5-8.

[3] Cette idée se rattachait de près à l'explication donnée par les scribes à ceux qui s'étonnaient de ce que ce Royaume, depuis si longtemps promis, était toujours à venir, que c'étaient les péchés du peuple juif qui en retardaient l'établissement.

mort comme réservé pour être le héraut et le précurseur du Messie[1]. Jean Baptiste crut-il être lui-même une sorte de double du vieux prophète? Ou bien se contenta-t-il d'être son auxiliaire en attendant sa réapparition? Ce qui est certain, c'est qu'il s'attacha à reproduire sa physionomie légendaire[2].

Ainsi, comme Élie, il se vêtit d'une peau velue de chameau et se ceignit les reins d'une ceinture de cuir[3]. Et comme ni les corbeaux ni les anges ne lui apportaient à manger, son austérité fit qu'il se nourrit de « sauterelles » séchées et de « miel sauvage[4] ». Ce genre de vie bizarre était d'ailleurs en harmonie avec son principe. Il fallait faire pénitence, expier les fautes passées, vivre dans un état de pureté irréprochable et par conséquent s'interdire tout ce qui pouvait réveiller la sensualité. Ses disciples intimes acceptèrent ce genre de vie, et c'est un des points où l'enseignement de Jésus se distingua ostensiblement de celui de Jean Baptiste[5].

Les quelques informations qui nous sont fournies sur son ministère sont si brèves qu'il est impossible de restituer avec quelque certitude l'ensemble de ses idées ou le plan qu'il se proposait d'exécuter. Avait-il l'intention

[1] Malachie IV, 5 ; Marc IX, 11 et parall.

[2] Le prestige de ce prophète extraordinaire, terrible justicier, s'est conservé en Orient chez les musulmans comme chez les chrétiens. Comp. E. Renan, *Vie de Jésus*, XIII[e] éd. p. 100.

[3] Comp. II Rois I, 8 et Marc I, 6. Banou, le maître de Josèphe, n'était vêtu que de feuillage, en rapport probablement avec Gen. II, 7.

[4] On sait que les Arabes mangent des sauterelles conservées. Le Lévitique énumère XI, 22 les espèces de sauterelles comestibles autorisées par la Loi. — Quant au miel sauvage, les interprètes sont pour la plupart aujourd'hui d'accord pour y voir plutôt la résine sucrée de certains arbres que du miel réel enlevé à des essaims sans maître.

[5] Matth. XI, 18-19.

de rester toujours sur les bords du Jourdain avec l'espoir que le peuple tout entier s'y rendrait pour recevoir de lui le sceau de la préparation au Royaume? Espérait-il une révolution politique? Ou bien l'attente exaltée de la prochaine venue du Messie faisait-elle qu'il ne croyait pas avoir le temps d'organiser une grande mission de propagande? Et dans le cas où il eût quitté le désert, quelle eût été sa méthode, en particulier sa ligne de conduite vis-à-vis des pouvoirs du jour? Ce sont toutes questions que nous sommes hors d'état de résoudre, si ce n'est que rien dans ce que nous savons de lui ne décèle le conspirateur ou l'insurgé.

Il est surtout demeuré célèbre par le rite baptismal qui lui a valu son nom distinctif. Il ne l'a pas inventé. L'immersion, entendue comme symbole ou agent de la purification religieuse et d'une rénovation de la vie, était usitée avant lui, et les Esséniens la réitéraient continuellement. Mais il lui donna une importance particulière, une signification à la fois individuelle et collective. Le baptême unique dans les eaux du Jourdain semble avoir pris dans sa pensée les proportions d'un acte de régénération nationale. C'est un peuple nouveau qui devait sortir des eaux du fleuve, de même que ses ancêtres, arrivant du désert, l'avaient franchi sous la conduite de Josué pour prendre possession de la terre promise à leurs patriarches. Rien ne permet de supposer qu'il attribuât à l'acte matériel du plongeon dans le Jourdain une vertu magique, procurant *ipso facto* le pardon divin. L'aveu et le regret sincère de son état de péché était pour chaque baptisé la condition efficace de sa réconciliation avec le Dieu saint. La conversion individuelle devait donc précéder et accompagner le baptême sous peine de le réduire à la valeur d'une forme

inutile et vide. Mais il fallait un signe patent, impressionnant, commun à tous, de la conversion de tous. C'est ainsi que du lit du Jourdain sortirait pour la seconde fois un peuple élu[1].

Les quelques bribes de la prédication du Baptiste que les synoptiques nous ont conservées sont de nature à nous donner l'idée d'une robuste et chaude éloquence, à la manière des anciens prophètes, ne reculant pas devant l'invective, animée d'un souffle moral très élevé, qui remuait puissamment les auditeurs. On croit encore entendre dans ces débris la voix de tonnerre du prédicateur de la repentance, « clamant au désert », annonçant le jugement qui approche, le vengeur des lois divines méconnues qui exécutera des jugements sans

[1] C'est ce qui fait que je ne saurais attacher la même importance qu'E. Renan (*Vie de Jésus*, XIII[e] édition, p. 105) à la notice du 4[me] évangile, III, 23, qui, contrairement au témoignage concordant des synoptiques, veut que Jean ait aussi adopté pour « fonts baptismaux » des sources abondantes jaillissant à Salim, localité dont la situation est d'ailleurs très contestée. Il se peut que des faits isolés soient à la base de cette allégation ; mais ce n'est pas là qu'eut lieu le grand baptême national inauguré par Jean. Il ne faut pas confondre ce baptême johannite avec le sacrement chrétien de même nom qui ne s'y rattache que d'assez loin. Le baptême ou l'immersion de Jean est devenu par une série de transformations la simple aspersion baptismale usitée parmi nous. Les motifs du baptême ont changé aussi bien que sa forme. Celle-ci primitivement consistait dans le plongeon total du baptisé (βαπτίζειν veut dire littéralement *plonger*, *immerger*). Le vieil homme disparaissait dans l'eau, l'homme nouveau en sortait. Il est facile de comprendre qu'au point de vue de Jean Baptiste le Jourdain avait une toute autre signification que des sources quelconques. La notice du 4[e] évangile repose peut-être sur une confusion entre le baptême de Jean et celui de ses disciples, lorsque le baptême fut devenu un rite initial de leur communauté en perdant le caractère de circonstance qu'il avait à l'origine. On dirait cette notice calculée pour ôter ce qu'il y avait de particulariste au point de vue juif national dans le point de départ du mouvement religieux d'où sortit l'histoire évangélique.

appel et qui ne fera pas le moindre cas des privilèges de la race ou du rang social. « Convertissez-vous [1], car le « Royaume de Dieu approche ». — « Je suis celui dont le « prophète a parlé quand il a dit : Préparez le chemin du « Seigneur, aplanissez ses voies... Pharisiens et Saddu- « céens, engeance de vipères, qui vous a montré à fuir « devant la colère à venir ? Ne vous avisez pas de dire « en vous-mêmes : Nous sommes fils d'Abraham ! Je « vous dis qu'avec ces pierres que voici Dieu pourrait, « s'il le voulait, faire des enfants d'Abraham. N'en- « tendez-vous pas que déjà la cognée frappe les racines « des arbres ? On va couper tout arbre qui ne porte « pas de bon fruit et le jeter au feu. Moi, je vous bap- « tise (plonge) dans l'eau en vue de la conversion. Mais « celui qui vient après moi est plus fort que moi, et je « ne suis pas digne de porter (ou dénouer) ses san- « dales. Celui-là vous baptisera dans le Saint-Esprit et « dans le feu [2]. Il a son van dans sa main, il balaie son « aire, il rassemblera son bon grain dans sa grange, « mais il brûlera la balle au feu qui ne s'éteint point [3] ».

[1] Μετανοεῖτε. La μετανοῆσις, la conversion, est le changement de sens, l'orientation nouvelle du cœur et de la volonté qui se dirigeront désormais vers le bien avec une énergie égale à la mollesse ou même à la complicité secrète qui en faisaient auparavant les auxiliaires du mal.

[2] Il me paraît impossible que le *feu* doive s'entendre ici d'autre chose que du feu dont il est question une ligne plus haut et une ligne plus bas. C'est dans une théorie voisine de celle que Paul expose I Cor. III, 10-15, qu'il faut, à mon avis, chercher l'explication de cette parole. L'apparition du Messie a pour conséquence une irradiation du feu céleste qui constitue l'essence de tous les êtres divins et qui rayonne de leurs personnes. Ce feu est destructeur de tout ce qui est anti-divin, mais ne saurait nuire à ceux qui se trouvent en conformité avec la volonté divine. C'était une des idées apocalyptiques retenues par Paul de son éducation première.

[3] Matth. III, 2-3, 7-12 ; Marc I, 7-8 ; Luc III, 3-9.

On est agréablement surpris de voir qu'après de pareilles menaces le sens moral et pratique du sombre prédicateur lui inspire d'excellents conseils à l'adresse de ceux qui lui demandaient ce qu'ils avaient à faire pour ne pas perdre le bénéfice de la réconciliation avec Dieu. A tous il ordonnait de distribuer leur superflu à leurs frères pauvres [1]. Aux péagers, agents du fisc, mal vus des patriotes qui les accusaient de connivence avec des pouvoirs idolâtres et impurs, il recommandait, non de quitter leur emploi, mais d'observer une probité scrupuleuse. « N'exigez rien de plus que ce que vous devez « prélever. » A des soldats, probablement à la solde d'Antipas, il défendait les extorsions et les fraudes, et leur disait de se contenter de leur paie [2]. De tels conseils ne trahissent d'aucune manière l'agitateur politique. Jean ne voyait sans doute qu'une épreuve méritée dans l'humiliation de son peuple qu'opprimaient une puissance payenne représentée par Pilate et la famille usurpatrice des Hérodes. Puisque le Messie tout-puissant allait venir et remettre tout à sa place, pourquoi devancer l'heure de Dieu par une insurrection qui serait fatalement sanglante et souillée par mille excès ? Chacun n'avait donc, en attendant le grand jour, qu'à rester dans sa profession, en se gardant scrupuleusement des abus, des fraudes, des malversations, dont elle pouvait fournir l'occasion.

Mais Jean-Baptiste était bien trop dominé par l'exemple des anciens prophètes, particulièrement par celui d'Élie, pour se taire quand un gros scandale des puissants du jour allumait son indignation puritaine.

[1] Luc III, 10-11. Il n'y a rien là qui ressemble, comme on l'a prétendu, à une mise en commun des propriétés.

[2] Luc III, 12-14.

Nous avons vu qu'Antipas, subjugué par une femme artificieuse et pleine d'ambition, avait scandalisé les Juifs en étalant un double adultère dans son palais de Tibériade. Jean ne disait rien du pouvoir politique d'Antipas. Mais cette violation éclatante, cynique, de la loi conjugale le révoltait, et il ne craignit pas de dire tout haut aux foules réunies autour de lui, peut-être même de faire tenir au voluptueux tétrarque en personne, qu'il était coupable d'avoir pris pour femme cette Hérodias, sa belle-sœur, qui avait quitté son mari pour le suivre et l'avait poussé lui-même à répudier sa vraie femme, la fille du roi Aretas. Hérodias comprit de quel danger elle était menacée. Antipas fit arrêter Jean Baptiste et l'incarcéra dans la forteresse de Machéronte sur les confins de l'Arabie. Josèphe, qui raconte aussi l'évènement, n'attribue la malveillance d'Antipas qu'aux craintes que lui inspirait le réveil moral dont Jean était l'âme[1]. On ne savait jamais si ces mouvements populaires ne préludaient pas à quelque révolte. Les synoptiques ne parlent que de l'opposition déclarée par le Baptiste à l'union immorale du beau-frère et de la belle-sœur du vivant même du mari de celle-ci. Il n'y a pas au fond de contradiction. Ce sont toujours des incidents personnels qui enveniment les situations tendues. Il se peut aussi très bien qu'Antipas se fût contenté de mettre le prédicateur du désert hors d'état de lui susciter des difficultés sérieuses et qu'il craignît le mécontentement du peuple s'il faisait mettre à mort un prophète aimé; il se peut même qu'il ait voulu voir de près l'agitateur. Qui savait quelle utilité l'on pouvait tirer de cet étrange prêcheur qui en définitive n'avait rien tenté qui ressemblât

[1] *Antiq.* XVIII, v, 2.

à une insurrection?[1] Il est clair que la très peu scrupuleuse Hérodias, toute à son ambition, était plus animée encore que son faible conjoint contre l'incorruptible censeur qui la dénonçait publiquement au mépris général. Les appréhensions politiques furent la cause principale, la haine féminine d'Hérodias la cause déterminante, la scène si dramatique de la danse de sa fille l'occasion habilement saisie de la décapitation du prophète captif. Quel tableau que celui de cette jeune fille apportant sur un plat à sa mère la tête ensanglantée de l'ermite du Jourdain !

Ainsi finit Jean-Baptiste. On remarquera que dans le résumé de sa prédication transmis par les synoptiques rien ne désigne la personne de Jésus. Nous verrons bientôt que Jean ne se demanda si Jésus était le Messie attendu que lorsque, du fond de sa prison, il entendit parler de la renommée grandissante d'un jeune Galiléen qu'il avait baptisé. Il croyait fermement que le Messie allait paraître, mais, pour lui comme pour tous les Juifs du même temps, le Messie était encore anonyme.

Tout hommage rendu à la sincérité et à la grandeur religieuse de Jean Baptiste, il y a un fond de réelle justice dans le jugement traditionnel qui ne lui assigne, à lui et à son baptême, que le second rang. Par une de ces traductions inexactes d'une vérité supérieure dont l'auteur des Actes est assez coutumier, son livre prétend que le baptême de Jean ne conférait pas « les dons de l'Esprit » comme celui qu'on administrait au nom de

[1] C'est à quoi, ce me semble, il faut réduire les sympathies invraisemblables que, d'après Marc, VI, 20, un homme tel qu'Antipas aurait ressenties pour un homme tel que Jean-Baptiste. Matthieu dit positivement, XIV, 5, qu'Antipas aurait déjà voulu le faire mourir, mais qu'il hésitait à cause de la popularité du prisonnier.

Jésus [1]. Le fait est que la différence entre la religion de Jean et celle de Jésus est une différence de spiritualité. La singularité du genre de vie du Baptiste, son costume bizarre, sa conception du Royaume de Dieu, son austérité outrée, sont, quand on le compare à Jésus, autant de marques d'infériorité. Jésus, qui vécut de la vie commune, qui n'attacha aucune valeur à l'ascétisme, qui se vêtit et se nourrit comme tout le monde, le dépasse de beaucoup par la hauteur des vues et la simplicité de l'enseignement. Admirateur sincère du Baptiste, il le met pourtant au-dessous du plus humble membre du vrai Royaume de Dieu [2]. Jean ne concevait ce Royaume que sous la forme d'un coup d'état divin, brisant tous les obstacles et s'imposant au monde avec le fracas d'un cataclysme. Ses disciples restèrent cantonnés dans un ascétisme étroit et dans la superstition baptismale, sans action sur l'humanité.

Il y eut toutefois entre Jean Baptiste et Jésus ce trait commun qu'ils voulurent tous deux opérer une grande réforme de leur peuple, qu'ils ne demandèrent rien aux moyens violents et insurrectionnels et qu'à leurs yeux les conditions de la participation au Royaume attendu furent uniquement de nature morale. Jean Baptiste a très réellement par là préparé les voies à l'Évangile, et c'est ce que Jésus a reconnu avec la sympathie due à un martyr qu'il avait aimé et dont il proclamait la primauté sur tous les prophètes.

---

[1] Act. XVIII, 25 ; XIX, 3-7.
[2] Matth., XI, 11.

APPENDICE

NOTES COMPLÉMENTAIRES

P. 282. — A. — LES ÉVANGILES NON-CANONIQUES.

Du prologue de Luc I, 1 et de toute la littérature chrétienne des premiers siècles résulte qu'il y eut dans la chrétienté primitive d'autres évangiles en circulation que nos quatre évangiles *canoniques*, c'est-à-dire faisant partie du *canon* ou de la liste officielle des livres reconnus partout comme faisant autorité. C'est un décret attribué au pape Gélase I (492-496), bien que probablement de date moins ancienne, qui fixa cette liste *ne varietur*. Mais incontestablement, surtout en ce qui concerne les évangiles, ce décret ne fit que ratifier ce qui était déjà, et depuis longtemps, l'état de choses consacré par l'assentiment de l'Église. Dès la fin du second siècle Irénée cherche, sans y réussir, les raisons qui font qu'il y a précisément quatre évangiles, ni moins ni plus, et ces quatre évangiles sont les nôtres[1]. C'est que seuls ils

[1] *Adv. Haer.*, III, xi, 8. C'est, par exemple, parce qu'il y a quatre points cardinaux. On s'appuie aussi sur les quatre chérubins d'Ézéchiel (X, 14), et de là les figures du taureau, du lion, de l'ange et de l'aigle, qu'on associe symboliquement aux noms des quatre évangélistes.

jouissaient dès lors d'une autorité généralement reconnue, bien qu'il en existât d'autres et que quelques-uns de ces derniers fussent encore en usage dans certaines régions. La principale raison de ce privilège doit être cherchée dans leur conformité plus grande avec les tendances dominantes en la seconde moitié du second siècle. On suspectait les évangiles portant la marque d'opinions sectaires ou sans écho dans les esprits. On peut se demander si la chrétienté, en faisant cette sélection à peu près inconsciente, ne fut pas guidée plus qu'elle ne le pensait par des préférences encore très récentes ; par exemple, en adoptant avec empressement le quatrième évangile comme l'œuvre d'un apôtre de la première heure. Mais par tout ce que nous savons des évangiles dits *apocryphes* [1], on a le droit de penser que son choix aurait pu être beaucoup moins heureux. Autant que la comparaison nous est possible, nous trouvons nos évangiles canoniques supérieurs par la sobriété, classique en son genre, et la teneur générale de leurs récits. Cette supériorité sans doute n'est que relative, et même çà et là il faut reconnaître qu'elle s'efface. Mais le plus souvent elle est très réelle.

Il ne serait pas juste de ranger d'emblée parmi les apocryphes les évangiles écrits dont Justin Martyr (milieu du second siècle) se servit sans les distinguer par le nom de leurs auteurs sous le titre collectif d'ἀπομνημονεύματα ou « Mémoires concernant le Seigneur ».

[1] Cette dénomination vient du mot grec ἀποκρύπτειν, « cacher, tenir caché ». Tandis que les livres *canoniques* étaient lus publiquement dans les églises, on mettait à l'écart, par conséquent on *cachait* au peuple chrétien des livres considérés comme contenant des erreurs de doctrine ou usurpant des noms qui ne leur appartenaient pas. De nos jours le mot signifie d'une manière générale *non-canonique*.

On ne saurait dire exactement quels étaient ces évangiles, bien que l'évangile dit des Hébreux, plus tard rangé parmi les livres écartés du canon, en ait certainement fait partie. Du reste et dans leur ensemble, les renvois et allusions à l'histoire évangélique dans les œuvres de Justin rentrent dans le type synoptique général, et supposent que, malgré ses sympathies déclarées pour la doctrine du Logos, il ne connaissait pas notre quatrième évangile. Le *Diatessaron* de Tatien, son disciple, est aussi un travail de fusion de quatre évangiles. Il y en eut d'autres. C'étaient en réalité des essais très semblables par le procédé à celui de Luc, dans un temps où il n'y avait pas encore d'évangile canonique ou faisant loi. Le Diatessaron sous sa forme première est perdu et on peut à peine conjecturer de quels évangiles il était tiré. Il est seulement avéré qu'il y en avait au moins un qui différait de nos synoptiques.

Parmi les évangiles non-canoniques se rapprochant beaucoup du type de nos synoptiques, il faut mettre au premier rang *l'évangile* dit *des Hébreux* ou *selon les Hébreux*, de la même famille que notre Matthieu[1] et préféré avec persistance par les communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de Syrie. Il fut connu d'Hégésippe, de Justin Martyr, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Jérôme. Les quelques citations de cet évangile que nous leur devons ne sont pas dénuées de toute valeur. On ne sait trop s'il faut le distinguer réellement de *l'évangile* dit *des Nazaréens* dont il est aussi question comme d'un livre très estimé dans les mêmes communautés. Il est à croire qu'il y avait deux éditions distinctes et des traductions grecques de l'évangile des

[1] Cette famille paraît avoir été assez nombreuse.

Hébreux, qui avait été écrit en hébreu ou en araméen, et qu'elles différaient par le degré du particularisme juif dont l'évangile lui-même portait la trace, probablement aussi au chapitre de la conception miraculeuse.

L'*évangile de Pierre*, dont on a récemment découvert un curieux fragment relatif à la Passion et à la Résurrection dans le tombeau d'un moine égyptien à Akhmîm, était également parent de notre Matthieu[1], bien qu'il lui soit évidemment postérieur et plus porté encore à enregistrer des légendes.

L'évangile dit *des Égyptiens* appartient aussi au second siècle. Il est cité par Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Épiphane, etc. Il était favorable aux prétentions d'un ascétisme très rigoureux. L'existence en Égypte d'un *évangile de Philippe*, de tendance gnostique, est encore attestée par la *Pistis Sophia*[2] et par Épiphane (*Haer.* XXVI, 13).

L'*évangile* dit *de Thomas* est mentionné aussi dans la Pistis Sophia, par Hippolyte (*Philosoph.* V, 7) et par Eusèbe (*H. Eccl.* III, 25, 6). Il faut le distinguer très probablement de l'évangile de même nom dont se servaient les Manichéens (Cyrille de Jérusalem, *Catech.* IV, 36; Augustin *C. Faustum* XXX, 4). Du reste la littérature apocryphe circulant sous le nom de Thomas paraît avoir revêtu plusieurs formes. Il y a sous ce nom des évangiles dits « de l'enfance », qui diffèrent en longueur, mais qui tous racontent des légendes de mauvais goût se rapportant à l'enfance de Jésus. Ceux qui voudraient étudier cette question la trouveront développée dans les éditions des *Evangelia apocrypha* de Thilo et de Tischendorf.

[1] V. les études de MM. A. Lods, *Evang. sec. Petrum*, Paris, 1892, et A. Sabatier, *l'Évangile de Pierre* (École des Hautes Études), Paris, 1893.

[2] Ouvrage gnostique du troisième siècle.

Les Philosophoumena, VII, 20, font mention d'un *évangile de Matthias,* si du moins il ne s'agit pas seulement de prétendues traditions orales de Matthias que Basilide ou ses adhérents alléguaient à l'appui de leurs doctrines. Toutefois Clément d'Alexandrie cite en plusieurs endroits des *Traditions de Matthias* qui suggèrent l'idée d'un évangile écrit, composé sous ce nom (*Strom.* VII, 17, 108; v. aussi Eusèbe *loc. cit.*).

Le décret de Gélase range aussi parmi les apocryphes, des évangiles d'André, de Barnabas, de Barthélemy, dont nous ne possédons pas une ligne.

Le *Prôtévangile de Jacques* (frère de Jésus) roule sur les années d'enfance de Marie et de Jésus et suppose comme point de départ quelques indications de Matthieu et de Luc. C'est une composition judéo-chrétienne toute remplie de fables[1]. Elle a été souvent remaniée et interpolée, et bien que répudiée par les autorités ecclésiastiques, elle n'en a pas moins joui d'une grande popularité. La légende de Marie s'est enrichie de plus d'un trait remontant à cette compilation. Les manuscrits sont nombreux. En occident ce Prôtévangile a été supplanté par un pseudo-évangile de Matthieu de même nature. Il existe aussi en copte une *Historia Josephi lignarii,* « Histoire du charpentier Joseph », parente rapprochée de cet apocryphe. Il est impossible d'assigner une date à ce centon de contes qui dut toujours aller en grossissant. Cependant, à quelques indices disséminés dans les œuvres de Justin Martyr, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, on peut présumer que les plus anciennes de ces élucubrations remontent jusqu'au milieu du second siècle.

L'*évangile de Nicodème*, connu aussi sous le nom

[1] Voir plus bas, App. H.

d'*Actes de Pilate*, s'occupe de la fin de l'histoire évangélique, résurrection, descente aux enfers, ascension. Tertullien (*Apol.* 5 et 21) parle d'une *Lettre de Pilate à Tibère* concernant Jésus, fabriquée d'un bout à l'autre, et si favorable que Tibère aurait proposé au sénat de lui décerner les honneurs divins. C'est sans doute ce qui fit que le nom de Pilate aurait servi d'étiquette à plusieurs documents légendaires se rapportant à la Passion et associés à un évangile de Nicodème qui racontait ce qui eut lieu dans l'enfer quand Jésus y pénétra après sa crucifixion pour libérer les âmes du joug de Satan et de la mort. Ce récit fantastique renferme çà et là des traits d'une réelle puissance. Comp. l'ouvrage de Lipsius, *Pilatus Acten*, 1871.

On croit trouver les traces d'un *évangile de Basilide* rédigé par ce chef gnostique de la première moitié du second siècle.

L'*Évangile* dit *de Marcion* (second siècle) est un remaniement systématique de l'évangile de Luc dans l'intérêt de la doctrine marcionite. En réalité la manière dont Marcion procéda vis-à-vis de cet évangile, qu'il regardait comme le moins éloigné de la réalité historique telle qu'il se la figurait dans son paulinisme exagéré, ne diffère pas essentiellement des procédés dont le quatrième évangéliste canonique usa vis-à-vis de la tradition synoptique. — Il semble aussi d'après Augustin (*Contr. Adversar. legis et prophetarum* II, 14) qu'il existait encore un autre évangile de couleur marcionite, mais on n'en connaît ni le nom ni la date. — Épiphane (*Haer.* XXVI, 2) parle encore d'un *évangile* gnostique *de la Perfection* et d'un autre dit *d'Ève*, mais sans donner aucun renseignement précis sur ce qu'ils contenaient.

Il y eut sans nul doute d'autres évangiles apocryphes d'origine moins ancienne, mais nous n'avons pas à nous en occuper.

Comp. la liste des évangiles apocryphes dans l'ouvrage de M. Harnack, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristl. Litteratur*, 1895, et celui de M. Krüger, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, 1895. — V. aussi les *Études sur les évangiles apocryphes* de Michel Nicolas, Paris, 1866.

P. 284. — B. — RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Le phénomène que nous signalons a toujours été reconnu, bien que, pendant longtemps, on n'ait pas songé à en déterminer les causes. Au cours de ce siècle on s'en est servi pour appuyer l'hypothèse d'un rapport de dépendance de l'un des évangiles vis-à-vis d'un autre ou de deux autres, ou plus précisément le trio des synoptiques proviendrait de la révision de l'un d'eux par un second et de ce second par un troisième. Ainsi l'on supposait que l'auteur de l'évangile de Marc avait connu et rectifié celui de Matthieu pour être lui-même complété et corrigé par Luc. — Ou bien c'était Luc qui ouvrait la série et Matthieu qui la clôturait. — Ou bien, et plus souvent, c'était Marc qui avait été reproduit, corrigé et augmenté par les deux autres. L'impossibilité de tomber d'accord, qui ne tarda pas à se manifester, n'était que le point d'arrivée fatal d'une série de comparaisons dont le point de départ était faux. Aucun indice sérieux ne décèle dans aucun des trois l'intention préméditée de réviser ou de rectifier l'un des deux autres.

Il est à chaque instant impossible de deviner ou même de conjecturer les motifs de ce qui serait omission voulue chez l'un, adjonction calculée chez l'autre. La conclusion de l'examen comparatif est bien plutôt que les rédacteurs de nos trois synoptiques ont écrit sans se connaître, ce qui explique les différences, mais en se servant de mêmes documents, ce qui rend raison des ressemblances.

La ressemblance fondamentale consiste dans la même distribution chronologique de la carrière publique de Jésus : 1° Baptême au Jourdain ; 2° Prédication en Galilée ; 3° Proclamation relativement tardive de Jésus comme Messie par ses disciples intimes ; 4° Voyage et séjour à Jérusalem ; 5° Arrestation de Jésus, son procès et sa mort sur la croix ; 6° Résurrection. Le cadre est identique dans les trois récits, et la portion spéciale à Luc IX, 51-XVIII, 14 ne le dépasse pas. Dans ce cadre identique nous pouvons signaler de nombreux récits qui trahissent un texte antérieur commun que les trois livres reproduisent très peu modifié. En voici des exemples :

	Matthieu	Marc	Luc
Paroles de J.-Bapt.	III, 11	I, 7-8	III, 16
Guérisons.	VIII, 14-17	I, 29-34	IV, 38-41
Le Lépreux	», 2-4	», 40-44	V, 12-14
Le Jeûne	IX, 14-15	II, 18-20	V, 33-38
Les Grains broyés et le sabbat.	XII, 1-4	II, 23-26	VI, 1-4
Le Semeur	XIII, 3-11	IV, 2-11	VIII, 5-10
Le Grain de Sénevé	», 31-32	», 30-32	XIII, 18-19
Le Démoniaque de Gadara.	VIII, 28-34	V, 1-20	VIII, 26-39
La Fille de Jaïrus	IX, 18-26	», 22-43	», 41-56
Multipl. des pains.	XIV, 15-21	VI, 35-44	IX, 12-17
Jésus Messie	XVI, 13-16	VIII, 27-29	», 18-20
Transfiguration	XVII, 1-13	IX, 2-13	», 28-36
L'Enfant épileptique. . . .	», 14-18	», 14-20, 27	», 37-42
Le Jeune homme riche. . .	XIX, 16-26	X, 17-27	XVIII, 18-27

	Matthieu	Marc	Luc
Entrée à Jérusalem	XXI, 1-11	XI, 1-10	XIX, 29-38
Les Synhédristes	», 23-27	», 27-33	XX, 1-8
Les Vignerons.	», 33-42	XII, 1-11	», 9-17
Le Denier de César	XXII, 15-22	», 13-17	», 20-26
Les Sadducéens et la résurrection.	», 23-33	», 18-27	», 27-38
Le Christ est-il fils de David?	», 41-46	XII, 35-37	», 41-44
Signes annonciateurs . . .	XXIV, 32-36	XIII, 28-32	XXI, 29-33

En comparant ces textes parallèles, on trouvera à chaque instant des lignes entières tout à fait semblables ou à peine retouchées par le rédacteur canonique. Matthieu abrège volontiers; Marc aime le détail pittoresque; Luc, dans l'intérêt de la forme littéraire, rectifie souvent la source commune. Mais cette source commune décèle continuellement son existence.

La liste des sections communes aux trois synoptiques pourrait être augmentée de celle des sections parallèles que présentent deux des synoptiques sur trois, l'un des trois ayant eu peut-être ses raisons pour ne pas les reproduire ou ne les ayant pas trouvées dans l'exemplaire du document commun qu'il consultait. Par exemple : le récit de la Tentation au désert qu'on lit Matth. IV, 1-11; Luc IV, 1-13 (Marc raconte la chose autrement); ou bien les nombreux Logia de Jésus présentés souvent en groupes serrés dans Matthieu, beaucoup plus disséminés dans Luc et dont la majeure partie manque dans Marc. L'épisode de la Cananéenne, Matth. XV, 21-28; Marc VII, 24-30, fait défaut dans Luc (peut-être à cause de la dure parole mise en premier lieu dans la bouche de Jésus), de même que la seconde Multiplication des pains (Matth. XV, 32-39; Marc VIII, 1-10). On peut faire encore bien des observations du même genre.

Il y a donc sur un fond commun des diversités nota-

bles. Il est aussi des sections qui ne se trouvent que dans un seul des trois synoptiques. Luc seul nous fait connaître la parabole de l'Enfant prodigue (XV, 11-32), celles de l'Économe infidèle (XVI, 1-8) et du bon Samaritain (X, 30-37). A lui seul aussi nous devons l'incident de la Pécheresse chez Simon le pharisien (VII, 36-50), le renvoi de Jésus à Hérode lors de la Passion (XXIII, 6-12), le trait du Brigand converti (XXIII, 39-43), et en général on peut dire que son récit de la Passion est plus circonstancié que celui des deux premiers évangiles. Matthieu seul raconte le miracle du Statère (XVII, 24-27), le songe de la femme de Pilate (XXVII, 19), la résurrection de plusieurs saints personnages anonymes (XXVII, 52-53), la Garde mise au tombeau (XXVII, 62 suiv.), etc. Ces diversités vont même jusqu'à la contradiction. Marc est absolument muet sur la naissance de Jésus, mais les récits de Matthieu et de Luc qui s'y rapportent ne peuvent se concilier. (V. IIIe Partie, le Chap. I.) Il en est de même des récits de la Résurrection dans ces deux évangiles. Luc IV, 16-29, place la prédication de Jésus à Nazareth au début même de son ministère en Galilée, tandis que Matthieu XIII, 54 suiv. et Marc VI, 1 suiv., la reportent à un autre moment. Matthieu parle à plusieurs reprises de deux malades ou infirmes guéris par Jésus dans des rencontres où les deux autres synoptiques n'en connaissent qu'un (deux démoniaques à Gadara, VIII, 28 suiv. ; deux aveugles, IX, 27 suiv. ; XX, 30). On pourrait augmenter le nombre de ces légères contradictions de détail. Celles-ci suffisent.

P. 296. — C. — UNITÉ DE RÉDACTION DU PREMIER ÉVANGILE.

Il ne faut pas entendre par là que le premier évangéliste a composé son livre indépendamment des documents antérieurs qui lui ont fourni les matériaux de son récit. Nous avons relevé les incohérences et les contradictions provenant de ce qu'il a voulu donner une forme historique suivie à des fragments tirés de sources différentes, dont une au moins n'était pas commandée par les exigences de la succession chronologique. Mais il a bien entendu donner à son récit le caractère d'une histoire continue, et l'empreinte de sa rédaction personnelle est marquée d'un bout à l'autre de son livre. C'est ce qui résulte des observations suivantes :

On peut compter dans Matthieu 90 τότε « alors » ; dans tout le reste du Nouveau Testament ce mot ne revient que 68 fois. — Ἰδοὺ, καὶ ἰδοὺ « voici, et voici » et des tournures participiales servant de transition se trouvent à chaque instant I, 20, 23 ; II, 1, 9 ; IX, 18, 32.... XXVII, 19, 51, 57 ; XXVIII, 2, 9, 11, 20. — Ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης « à partir de cette heure » VIII, 13 ; IX, 22 ; XV, 28 ; XVII, 18. — Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ « en cette heure-là », X, 19 ; XVIII, 1 ; XXVI, 55. — Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ « en ce temps-là » XI, 25 ; XII, 1. — Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ « en ce jour-là » (ou le pluriel) III, 1 ; XIII, 1 ; XXII, 23. — Καὶ ἐγένετο ὅτε « et il « arriva que ou quand » (hébreu *vajehi*) VII, 28 ; XI, 1 ; XIII, 53 ; XIX, 1 ; XXVI, 1. — Ἐκεῖθεν « de là, de ce lieu » IX, 9, 27 ; XI, 1 ; XII, 9, 15 ; XIII, 53 ; XIV, 13 ; XV, 21, 29 ; XIX, 15, etc.

On doit relever aussi ce tour de phrase dont nous

trouvons le premier exemple II, 9 : Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ ἰδοὺ. — Comp. VIII, 32 ; XXVI, 50, 51 ; XXVIII, 8, 9, 19, 20. — De même, cette construction très particulière au premier évangile VIII, 1-2 : Καταβάντι δὲ αὐτῷ — ἠκολούθησαν — καὶ ἰδοὺ. Comp. *ibid.* 23, 24, 28, 29.

Κατ'ὄναρ « en songe » II, 12, 13, 19, 22 ; XXVII, 19.

Διεγερθεὶς — ἀπὸ τοῦ ὕπνου « réveillé de son sommeil » I, 24. Même liaison de ce verbe et de son régime avec la préposition ἀπὸ, XIV, 2 ; XXVII, 64 ; XXVIII, 7. Les autres écrivains du Nouveau Testament construisent avec ἐκ sans article.

Οὕτω, οὕτως « ainsi » avant le verbe I, 18 ; II, 5 ; III, 15 ; V, 12, 16 ; VI, 9, 30 ; VII, 12, 17 ; XI, 26 ; XII, 40, 45 ; XIII, 40, 49.

Ποιεῖν ou ποίησαι avec ὡς ou ses composés, I, 24 ; VI, 2 ; XX, 5 ; XXI, 6 ; XXVI, 19 ; XXVIII, 15. Cette construction est inconnue dans les autres livres du Nouveau-Testament. Luc met ποιεῖν ὁμοίως.

Autre forme typique II, 1 : Μάγοι — παρέγενοντο — λέγοντες. Elle se retrouve II, 20 ; III, 1, 17 ; VIII, 5 ; IX, 18 ; XIII, 36 ; XIV, 15 ; XV, 1.

Σφόδρα « beaucoup, fortement », expression fréquente dans le premier évangile, toujours après le verbe : XVII, 6, 23 ; XVIII, 31 ; XIX, 25 ; XXVI, 22 ; XXVII, 54. On ne la voit figurer qu'une fois dans Marc XVI, 4 ; dans Luc XVIII, 23 ; dans Act. VI, 7 et Apoc. XVI, 21.

La tournure II, 8 : Καὶ πέμψας — εἶπε, πορεύθεντες — ἐξετάσατε, est également caractéristique. Comp. IX, 13 ; XI, 2-3, 4 ; XIV, 10 ; XVII, 27 ; XXI, 6 ; XXII, 7, 15 ; XXV, 16 ; XXVI, 14 ; XXVII, 66 ; XXVIII, 7, 19. Très rare dans les autres livres.

Ἀναχώρειν (Luc ἀναστρέφειν) « retourner à, revenir » se lit trois fois seulement dans les autres livres du Nouveau

Testament, dix fois dans le premier évangile II, 12, 13, 14, 22 ; IV, 12 ; IX, 24 ; XII, 15 ; XIV, 13 ; XV, 21 ; XXVII, 5.

L'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν « Royaume des cieux », à partir de III, 2, est répétée 32 fois dans toutes les parties, qu'elles soient didactiques ou narratives. Les autres évangiles emploient régulièrement en pareils cas celle de « Royaume de Dieu ». — De même Ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ou οὐράνιος « le Père dans les cieux » ou « céleste », se lit 22 fois dans Matthieu, une seule fois dans Marc XI, 25.

On relève encore d'autres locutions spéciales au premier évangéliste : Μαλακία, μαλακὸς « infirmité, mou », IV, 23 ; IX, 35 ; X, 1 ; XI, 8. — Μαθητεύειν « endoctriner, enseigner », XIII, 52 ; XXVII, 57 ; XXVIII, 19. — Διστάζειν « douter » XIV, 31 ; XXVIII, 17 : — Ὁ πονηρός « le méchant, le diable » V, 37, 39 ; VI, 13 ; XIII, 19, 38. — Συντέλεια τοῦ αἰῶνος « achèvement du siècle (présent) » XIII, 40, 49 ; XXIV, 3 ; XXVIII, 30. — Ἐθνικοὶ « les Gentils ou Payens », V, 47 ; VI, 7. — Συμβούλιον λαμβάνειν « tenir conseil » (chez Marc ποιεῖν) XII, 14 ; XXII, 15 ; XXVII, 1, 7 ; XXVIII, 12.

On achèvera de se convaincre de cette unité du style de la rédaction finale par les comparaisons suivantes :

I, 24.	XXVIII, 15.
Διεγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.	Οἱ δὲ λαβόντες τὰ ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος etc.

II, 10-12.

Ἰδόντες — ἐχάρησαν — καὶ ἐλθόντες εἶδον — καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ — καὶ χρηματισθέντες — ἀνεχώρησαν.

XXVII, 27-30.

— παραλαβόντες — συνήγαγον — καὶ ἐκδύσαντες — περιέθηκαν — καὶ πλέξαντες — ἐπέθηκαν — καὶ γονυπετήσαντες — ἐνέπαιζον — καὶ ἐμπτυσαντες — ἔλαβον.

II, 22-23.

Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας — ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας. Καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ, ὅπως πληρωθῇ...

IV, 12-15.

Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρεθ, ἐλθὼν κατώκησεν εἰς Καπερναούμ — ἵνα πληρωθῇ...

V, 17.

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.

X, 34.

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν.

On remarquera que ces observations de détail, très démonstratives chacune à part, le deviennent encore plus par l'espèce de contexture qu'elles forment quand une expression saillante en l'un des passages cités en rappelle immédiatement une autre se signalant dans un autre entourage. Ainsi II, 22 et IV, 12 se relient à d'autres passages où se retrouve le mot ἀναχώρειν; ceux-ci, par II, 13, à ceux que caractérisent un καὶ ἰδοὺ, un κατ' ὄναρ, ou la tournure ἐγερθεὶς παρέλαβε, etc.

Il y a donc, et c'est ce que nous voulions démontrer, un travail de rédaction personnelle de l'auteur du premier évangile opéré sur les documents à sa disposition, sans toutefois qu'il ait fait disparaître les marques indubitables de leur préexistence. Son ouvrage est un de forme et divers de fond.

P. 299. — D. — LES LOGIA DANS LES ÉVANGILES DE MATTHIEU ET DE LUC.

Ier Groupe. — La Loi nouvelle (Sermon de la Montagne).

Matthieu V, 3-VII, 27.	Luc VI, 20 sv.; XI, 33; VIII, 16; XIV, 34; XVI, 17; XII, 58-59; XVI, 18; VI, 29-30, 32-36; XI, 2-4; XII, 33-34; XI, 34-36; XII, 22-31; XVI, 13; VI, 37, 41 sv.; XI, 9-13; VI, 31; XIII, 24; XIII, 25-27; VI, 47-49.

IIe Groupe. — Instructions apostoliques.

Matthieu IX, 37-38; X, 5-16, 23-42.	Luc X, 2, 4-12; X, 3; VI, 40; VIII, 17; XII, 5-9; 51-53; XIV, 26-27; XVII, 33; X, 16; XIV, 26-27; XVII, 33; X, 16.

IIIe Groupe. — Apologie du Royaume.

Matthieu XI, 7b-19; 21-24; 25b-30; XII, 24-25, 28-30, 37, 39, 41-45.	Luc VII, 24-28; XVI, 16; VII, 31-35; X, 13-15; 21-22; XII, 10; VI, 43-45; XI, 29-32; 24-26.

IVe Groupe. — Les Paraboles du Royaume.

Matthieu XIII, 24-52.	Luc XIII, 19, 21. (Groupe très incomplet chez Luc.)

Ve Groupe. — Relations entre eux des membres du Royaume.

Matthieu XVIII, 2b-35; XX, 1-16; XXI, 23-27; XXII, 1-6, 8-14.	Luc XVII, 1-2; XV, 4-7; XVII, 3-4; XIV, 16-24.

VIe Groupe. — Malédictions.

Matthieu XXIII, 2-39.	Luc XI, 46, 52, 42, 39, 44, 49-51; XIII, 34-35.

VIIe Groupe. — Avènement du Royaume.

Matthieu XXIV, 11-12, 26-28, 37-51; XXV.	Luc XVII, 23, 37, 26-30; XII, 36-40; XIX, 12-27.

Il y a encore, disséminés dans le cours du récit historique de Matthieu, un certain nombre de Logia reconnaissables à leur intercalation dans un texte parallèle à celui de Marc, tels que :

VIII, 11-12, Convives d'orient et d'occident, à propos de l'épisode du Centurion de Capernaüm, que Marc ne possède pas, que Luc reproduit VII, 1-10, tandis qu'il rapporte ce Logion XIII, 29, dans un autre contexte. — XIII, 12, Celui qui a et celui qui n'a pas. Comp. Marc IV, 11. — XIII, 16, Heureux vos yeux, etc. Comp. Marc IV, 18. — XV, 13b-14, Toute plante, etc. Aveugles conducteurs d'aveugles. Comp. Marc VII, 14. — XVI, 2-3. Les Signes des temps. Comp. Marc VIII, 11-12. C'est le même procédé que le troisième évangéliste a suivi, mais en l'employant dans une mesure beaucoup plus grande.

P. 308. — E. — INTERCALATION DES PASSAGES SPÉCIAUX DE MATTHIEU DANS UN TEXTE COMMUN A MATTHIEU ET A MARC.

On sait que dans le premier évangile canonique on lit quelques incidents de l'histoire de Jésus qui sont propres à cet évangile, et de couleur ordinairement très légendaire. Il est remarquable que ce sont autant d'intercalations opérées au milieu de récits présentant une ressemblance littérale avec ceux qui sont reproduits par l'évangile de Marc.

Par exemple, Matth. XIV, 24-32 comp. Marc VI, 48-51, à l'occasion de l'apparition de Jésus s'avançant sur les eaux du lac de Génésareth, le premier évangile seul raconte que Pierre voulut aussi marcher sur les

eaux à la rencontre du Maître, mais qu'il enfonça et se serait noyé si Jésus ne l'eût soutenu. La comparaison des deux textes met en plein jour que cet essai téméraire de l'apôtre est inséré au milieu du récit commun aux deux évangiles.

Matthieu XVI, 17-19, (prérogative supposée de Pierre) est de même introduit au milieu d'un texte tel que celui de Marc VIII, 29-30, qui n'en fait pas mention.

Le miracle du statère, Matth. XVII, 24-27, est également intercalé dans le texte de Marc IX, 32-33, entre une prédiction de la Passion et de la Résurrection et un enseignement de Jésus concernant la supériorité dans le Royaume.

Comparez également la désignation que Judas fait de lui-même dans les passages parallèles Matth. XXVI, 24-26 ; Marc XIV, 21-22.

De même, Jésus interrogeant Judas qui vient de lui donner le baiser de la trahison, Matthieu XXVI, 49-50 ; Marc XIV, 45-46.

La remontrance après le coup d'épée de Gethsémané Matthieu XXVI, 52-53, est insérée entre Marc XIV, 47 et 48. — Le suicide de Judas, Matthieu XXVII, 3-10, est inséré dans Marc XV, 1-2. — Le songe de la femme de Pilate, Matthieu XXVII, 19, s'intercale entre les vv. 10 et 11 de Marc XV. — Pilate se lavant les mains et le peuple se maudissant lui-même, Matthieu XXVII, 24-25 ; ces deux traits particuliers au premier évangile interrompent simplement Marc XV, 14-15. — Le tremblement de terre et les résurrections de saints aussitôt après la mort de Jésus, Matthieu XXVII, 51b-53, coupent le texte de Marc XV, 38-39.

Il faut noter de plus que, dans les récits communs aux deux premiers évangiles, l'Ancien Testament est

cité, c'est-à-dire traduit, presque toujours en termes identiques. Cette remarque a sa valeur surtout quand on se rappelle de quelle manière indépendante, absolument personnelle, le rédacteur du premier évangile traduit l'Ancien Testament lorsqu'il veut faire ressortir l'accomplissement d'une prophétie. Comp. Matth. XV, 8 et Marc VII, 6 ; Matth. XIX, 5 et Marc X, 7 ; Matth. XXI, 13 et Marc XI, 17 ; Matth. XXII, 32 et Marc XII, 26 ; Matthieu XXII, 44 et Marc XII, 36 ; Matthieu XXI, 42 et Marc XII, 10-11 ; Matthieu XXVI, 31 et Marc XIV, 27. La conformité est particulièrement frappante dans les deux dernières citations où les deux textes canoniques se rapprochent et s'éloignent de l'hébreu et des LXX en termes identiques.

Ces rapprochements pourraient être encore plus nombreux et nous avons indiqué seulement les plus intéressants. C'est sur ce phénomène à peu près constant que l'on se fonde pour stipuler le dilemme : ou bien les deux premiers évangélistes sont dans la relation d'un auteur original et d'un copiste ; ou bien, travaillant indépendamment l'un de l'autre, ils ont reproduit une source commune.

Nous avons vu que le premier terme de l'alternative est insoutenable ; donc le second s'impose.

P. 309. — F. — LE PRÔTO-MARC.

Le premier évangéliste n'a pas reproduit servilement et sans y changer un seul mot la source qui lui est commune avec le second. Souvent il abrège ou même il corrige dans le sens qu'il croit le plus vrai. Cela ne rend que plus significatifs les fragments indiqués dans les

notes précédentes où la ressemblance littérale est poussée si loin. La comparaison minutieuse des textes conduit à la conviction que, dans une grande quantité de cas, c'est le texte du Marc, de nous connu, qui est le primitif, celui qui a été modifié pour mainte et mainte raison par le premier évangéliste.

Nous citerons en exemples Matth. IV, 14-15, à propos du baptême de Jésus au Jourdain, où le premier évangéliste éprouve le besoin, étranger au second, d'expliquer pourquoi Jésus, le supérieur de Jean Baptiste, vient pourtant lui demander le baptême. — Matthieu XII, 4, corrige l'inexactitude historique commise Marc II, 26, à propos du prêtre de Nob (comp. I Sam. XXI, 1-6). — En racontant la tentative des parents de Jésus qui voudraient le ramener au logis, Matthieu XII, 46-50 a supprimé la notice Marc III, 21, qui devait soulever des objections en indiquant les idées fâcheuses que la famille du Christ se faisait alors de son état d'esprit. — De même Mathieu XIII, 55 modifie, dans une intention facile à saisir, la désignation de Jésus comme ayant exercé le même métier que son père, Marc VI, 3. — Le rapprochement assez confus d'Élie et de Jean Baptiste Marc IX, 12-13, est beaucoup plus clair Matthieu XVII, 11-12. — Autre modification très curieuse du texte de Marc X, 18, dans Matthieu XIX, 17, à propos de Jésus déclinant la qualification de *bon* que lui applique le jeune Riche. — La question de la descendance davidique du Messie est bien plus hardiment résolue Marc XII, 35-37 que Matthieu XXII, 41-46, où elle ne semble plus avoir été posée que pour embarrasser les scribes. — Comparez aussi la suppression de *Pas même le Fils* Matth. XXIV, 36 et le texte parallèle de Marc XIII, 32. — Marc XVI, 1 les pieuses femmes se rendent au sépulcre apportant

des aromates pour en oindre le corps du Crucifié. Ce trait a une grande valeur parce qu'il montre combien peu elles s'attendaient à une résurrection. Le premier évangéliste, Matth. XXVIII, 1, remplace cette assertion positive, qui devait plus tard sembler étrange, par cette vague notice qu'elles se rendirent au sépulcre « pour le voir ». — Marc XV, 23, la boisson présentée à Jésus au moment de son supplice est simplement le vin préparé qu'on faisait boire aux condamnés avant leur exécution pour les engourdir, c'est une sorte d'anesthésique, et l'offre en soi est tout autre chose qu'un raffinement de cruauté. Mais le premier évangéliste, probablement sans comprendre à quoi cette offre pouvait tendre, influencé par le désir de rapprocher l'incident du Ps. LXIX, 22, fait de ce vin préparé un mélange de vinaigre et de fiel (XXVII, 34).

On pourrait multiplier encore ces exemples démontrant que le texte commun aux deux premiers évangiles a été mainte fois modifié par le rédacteur du premier. Mais, tant qu'on se borne à relever cet ordre de petits phénomènes, on peut se demander si le premier évangéliste n'a pas opéré ces modifications sur le texte même de notre second canonique. Nous avons vu ce qui s'oppose à toute idée de la connaissance que les synoptiques auraient eue l'un de l'autre. Mais nous pouvons confirmer une fois de plus cette opinion en montrant que, plus rarement sans doute, à mainte reprise pourtant, c'est le texte de notre Marc actuel qui, comparé à celui du premier évangile, se présente à nous comme le corrigé, le modifié, le moins original. Donc, s'il reproduit de plus près la source commune, il serait faux de dire qu'il la reproduit intégralement sans aucun changement.

Comparez, p. ex., Matthieu IX, 8 et Marc II, 12. Notre Marc efface les mots qui supposent que, malgré le don des miracles qui lui a été départi, Jésus n'en est pas moins compté « parmi les hommes ». — Marc IX, 1 est une modification intentionnelle du texte reproduit par Matthieu XVI, 28. — Marc X, 12 ajoute à l'enseignement de Jésus sur le divorce, Matthieu XIX, 9, le cas prévu par la loi romaine, mais non par la loi juive, où c'est la femme qui répudie son mari. — Marc XI, 2-7, accentue dans le sens du merveilleux la manière dont les disciples se procurent l'âne destiné à servir de monture à Jésus lors de son entrée à Jérusalem. Matthieu XXI, 2-7, ajoute la mention de l'ânon pour se tenir plus près du texte de Zacharie IX, 9, mais présente l'incident sous un jour beaucoup plus simple. Ce n'est pourtant pas qu'il répugnât au surnaturel. Même résultat de la comparaison de Matthieu XXVI, 17-19, et de Marc XIV, 12-16 (préparatifs de la Pâque). — Comparez aussi la pluralité des chants du coq d'après Marc XIV, 30 (reniement de Pierre) et la simple ἀλεκτοροφωνία Matth. XXVI, 34. — Marc XIV, 62, dans un texte très parallèle supprime l'ἀπ'ἄρτι, le « dès à présent » de Matthieu XXVI, 64, lequel devait paraître très faux à partir d'un certain temps au point de vue des choses finales où se plaçait l'Église primitive.

On peut ranger dans la même catégorie les nombreuses appositions par lesquelles, dans les textes parallèles, le texte de Marc se distingue de celui de Matthieu. Ces appositions sont explicatives, destinées à faire comprendre les incidents racontés à des lecteurs qu'on suppose avoir besoin de ces explications. Par exemple, Marc II, 18, comp. Matthieu IX, 14 ; Marc III, 30, comp. Matthieu XII, 32 ; Marc VI, 2, comp. Mat-

thieu XIII, 54 ; Marc VI, 17, comp. Matthieu XIV, 3 ; Marc VII, 3-4, parenthèse explicative ajoutée à Matthieu XV, 1 suiv. ; Marc IX, 3, comp. Matthieu XVII, 2 ; Marc XIV, 7, comp. Matthieu XXVI, 11.

Les deux discours eschatologiques parallèles dans les deux évangiles, Matthieu XXIV, Marc XIII, présentent à notre attention des phénomènes semblables. Parfois, c'est le texte de Marc qui porte les marques d'une ancienneté plus grande, mais parfois aussi c'est le rapport inverse qui ressort de la comparaison. En général on peut dire que le second évangile trahit l'intention de reculer le retour du Christ et la fin des choses au-delà du terme assigné par la rédaction du premier. Marc XIII, 10, la prédication universelle de l'Évangile doit *précéder* certains évènements qu'elle *suivra* d'après Matthieu XXIV, 14. Le moment de l'avènement glorieux est reculé d'autant. L'εὐθέως du v. Matthieu 29, *l'immédiatement*, est supprimé au v. 24 correspondant de Marc et remplacé par la formule beaucoup plus élastique « en ces jours-là ».

Le texte du Marc canonique présente une particularité qui se joint à ce que nous disons plus haut des notices explicatives destinées à des lecteurs ayant besoin qu'on les mette au courant de coutumes et de circonstances propres au milieu dans lequel s'est déroulée l'histoire évangélique. C'est le nombre assez considérable d'expressions latines grécisées que l'on peut y relever. Κράββατος, *grabbatus*, II, 4, 9, 11, 12 ; VI, 55 ; λεγιὼν, *legio*, V, 9, 15 ; δηνάριον, *denarius*, VI, 37 ; XIV, 5 ; σπεκουλάτωρ, *speculator*, « bourreau », VI, 27 ; ξέστης, *sextarius*, VII, 4 ; κῆνσος, *census*, XII, 14 ; κοδράντης, *quadrans*, XII, 42 ; φραγελλόω, *flagello*, XV, 15 ; πραιτώριον, *praetorium*, XV, 16 ; κεντυρίων, *centurio*, XV, 39, 44, 45 ;

ἐσχάτως ἔχειν, *in extremis esse*, V, 23; τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, *populo satisfacere*, XV, 15. Nous devons signaler aussi la manière dont il est parlé de l'écriteau attaché à la croix XV, 26, manière qui dénote un écrivain connaissant bien la coutume romaine observée en cas pareil, s'adressant à des lecteurs qui la connaissent bien aussi, tandis que les deux autres synoptiques, Matth. XXVII, 37, et Luc XXIII, 38, en parlent, le premier surtout, comme d'une chose exceptionnelle.

Toutes ces considérations s'opposent à ce que l'on puisse regarder le texte actuel de Marc comme celui que le premier évangéliste a reproduit, le plus souvent en l'abrégeant, souvent aussi en le suivant littéralement. Il y a eu un Prôto-Marc dont en résumé notre second évangile est comme une réédition quelque peu retouchée. Nous rappelons, pour clôturer ces observations de détail que l'on pourrait prolonger indéfiniment, que pour expliquer certaines différences et quelques omissions, dont l'intention nous échappe entièrement, l'hypothèse d'après laquelle plusieurs éditions ou copies quelque peu différentes du Prôto-Marc auraient circulé dans les églises de la fin du premier siècle se recommande fortement à notre acceptation. Ainsi s'expliquerait la double tradition concernant le lieu où l'évangile de Marc aurait été écrit, les uns désignant Rome, les autres l'Égypte. (Comp. Credner, *Einleitung*, §§ 52 et 53).

P. 330 et suiv. — G. — OPINION d'E. RENAN SUR LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

Lorsque parut en 1863 la première édition de la *Vie de Jésus* d'E. Renan, les lecteurs familiers avec les questions critiques relatives aux évangiles furent quel-

que peu surpris de l'usage qu'il avait fait du quatrième, comme si l'on dût voir dans ce livre un document d'une valeur historique égale et même supérieure à celle des synoptiques. Cette manière de comprendre le récit attribué à l'apôtre Jean l'entraînait à donner à l'histoire de la vie publique de Jésus un cadre, des divisions, des chapitres entiers, dont le caractère historique leur semblait plus que douteux. Telle était du moins l'impression de tous ceux qui étaient plus frappés que l'illustre écrivain du médiocre souci de l'auteur de cet évangile pour la réalité historique au sens où nous entendons aujourd'hui cette expression. Ils regrettaient d'autant plus ce qui était à leurs yeux une inconséquence qu'elle acculait l'historien à certaines conclusions, par exemple en ce qui concerne la résurrection de Lazare, qui ne choquaient pas seulement les admirateurs du caractère de Jésus. Elles aboutissaient de plus, et très gratuitement, à poser un problème insoluble dans l'œuvre de reconstitution de l'histoire de la Passion. Car, miracle vrai ou miracle faux, cette résurrection est d'après le quatrième évangile la cause déterminante de tout ce grand drame. Cependant E. Renan avait étudié de trop près les documents évangéliques pour nier la grande part de composition libre qui caractérise à un si haut degré les enseignements de Jésus dans l'évangile dit de Jean. Mais il refusait d'étendre le même jugement à la distribution de l'histoire qui s'y déroule. C'est ainsi qu'il admettait la pluralité des voyages de Jésus à Jérusalem pendant son ministère public, la simultanéité des prédications de Jean-Baptiste et de Jésus, l'expulsion des marchands du Temple au début même du premier voyage et, en outre du miracle bien ou mal expliqué de la résurrection de Lazare, la crucifixion fixée au matin du jour

où l'on mangeait la Pâque. Comment ne voyait-il pas que ces contradictions avec l'histoire synoptique se rattachaient tout aussi bien que les discours de Jésus au système favori de l'évangéliste philonien ?

Renan était trop fin critique pour ne pas sentir à la longue que c'était là le côté faible de son grand ouvrage. Dans l'édition de 1893, celle qu'il a donnée lui-même comme définitive, on peut noter d'importantes concessions dictées par son amour de la vérité. Toutefois, dans l'Appendice ajouté à cette édition, pp. 477-541, il s'efforce de montrer dans une discussion très ingénieuse qu'en recourant si souvent dans la *Vie de Jésus* au quatrième évangile « pour établir la trame de son récit, il a eu de « fortes raisons, même dans le cas où le dit évangile ne « serait pas de la main de l'apôtre Jean (p. 541) ».

En effet le quatrième évangile peut n'avoir pas été écrit par l'apôtre Jean et présenter un exposé de la carrière publique de Jésus plus conforme à la réalité de l'histoire que les trois récits synoptiques. Il conviendra toutefois d'observer que, si les historiens de Jésus autrefois adoptaient de préférence l'évangile de Jean comme base et ligne directrice, quitte à y faire rentrer tant bien que mal les témoignages synoptiques, c'était surtout parce que, regardant cet évangile comme l'œuvre d'un témoin oculaire des évènements racontés, ils attachaient à ce livre plus d'autorité qu'aux synoptiques sous le triple rapport de la chronologie, des faits eux-mêmes et de l'enseignement du Maître. En quoi ils étaient logiques. Mais si, comme E. Renan le reconnaît, il faut renoncer à l'authenticité traditionnelle du quatrième évangile, il est clair qu'il n'y a plus de motifs pour préférer la trame ou l'ossature de son histoire à celle des livres synoptiques.

Au surplus, la question n'est pas là. Elle se résume tout entière dans la question de savoir si le quatrième évangéliste n'a pas plié les faits tout aussi bien que les enseignements aux exigences de sa théorie préconçue. Nous prétendons qu'il ne s'en est pas fait faute et qu'il a procédé à cette refonte subjective de l'histoire évangélique avec la sécurité de conscience d'un helléniste alexandrin. Renan lui-même en convient çà et là. Par exemple, p. 481, il admet que les rapports de Jean Baptiste et de Jésus sont beaucoup plus historiques dans les trois premiers évangiles que dans le quatrième. Il me semble qu'il aurait pu ajouter à cette remarque le fait capital que, selon les synoptiques, la messianité de Jésus n'est décidément proclamée par ses disciples intimes, acceptée par lui sous le sceau du secret, qu'à une époque assez tardive de son ministère de prophète-réformateur, tandis que, dans le quatrième évangile, elle est affirmée, revendiquée, hautement proclamée par lui et par d'autres dès la première heure de son apparition. Je ne comprends pas que Renan ne voie pas un contre-sens historique dans l'idée de l'évangéliste de placer l'expulsion des marchands du Temple lors du premier voyage de Jésus à Jérusalem. Un acte aussi retentissant n'était pas de ceux qui pouvaient s'accomplir sans entraîner des conséquences proportionnelles à sa gravité. Dans le récit bien plus vraisemblable des synoptiques, c'est ce qui indispose tout de suite les autorités religieuses de Jérusalem contre Jésus, c'est le commencement de leur animosité qui ne tardera pas à devenir féroce. Mais, dans l'hypothèse de la pluralité des séjours de Jésus à Jérusalem, dont nous avons expliqué les motifs du point de vue de l'évangéliste, celui-ci se trouvait forcé de placer l'évènement en tête du premier de ses séjours.

Le Logos incarné, déclaré et se déclarant Messie, ne pouvait en effet tolérer le scandale éclatant sous ses yeux et en ajourner le redressement *sine die*. C'est, je le répète, par une autre raison beaucoup moins naturelle, par la résurrection de Lazare, que le quatrième évangéliste explique la résolution prise par les prêtres hiérosolymites de se débarrasser du dangereux novateur en l'envoyant à la mort.

Nous ne sommes pas au bout de nos étonnements. Par exemple, Renan ne consent pas à reconnaître ce qu'il y a de symbolique dans le personnage de la Samaritaine du chap. IV ou dans celui de l'aveugle-né (chap. IX), qu'il voudrait malgré l'évidence faire passer pour celui dont il est question Marc VIII, 23. Il trouve très naturel l'incident raconté d'une si étrange façon VII, 3-10, où l'on voit les frères de Jésus le pousser à manifester sa puissance en public (comme s'il ne l'avait pas déjà fait) et Jésus lui-même faire peu de jours après cet entretien ce qu'il avait dit qu'il ne ferait pas [1]. Luc, pense-t-il, doit avoir connu Lazare le ressuscité, puisque son nom figure dans la parabole du Mauvais riche (on avouera que l'argument est faible). Renan regarde l'omission de l'*institution* eucharistique et de l'agonie de Gethsémané comme une « supériorité » du quatrième évangile. Pour ceux qui, comme nous, croient pouvoir indiquer la cause très peu historique de l'omission de l'agonie, et qui n'admettent pas qu'il y ait eu *institution rituelle* lors du dernier repas de Jésus, l'impression est toute opposée. C'est au contraire avec plaisir qu'ils voient le savant critique ranger comme eux parmi les additions non-historiques à la tradition première le

[1] Comp. au point de vue de la même tendance les paroles échangées entre Jésus et Marie à Cana, II, 3-5.

groupement de Jean, de Marie et de la Madeleine aux pieds de la croix. Il y a en effet d'excellentes raisons critiques pour en contester la réalité. Mais si un fait aussi marquant a pu figurer dans son récit sans être réel, comment soutenir que le subjectivisme du quatrième évangéliste ne s'est donné libre cours que dans les enseignements de Jésus et qu'il ne s'est pas étendu aux faits eux-mêmes?

Dans le présent ouvrage nous aurons plus d'une occasion de revenir sur les jugements où il nous semble que la trop grande confiance de Renan dans l'historicité du quatrième évangile l'a induit en erreur, et il est inutile de prolonger cette discussion de détail. Ajoutons seulement que nous regrettons la persistance avec laquelle, pp. 510 et 512, toujours dominé par le besoin de retrouver un fait réel sous la résurrection de Lazare, il soutient « qu'il n'y a pas une seule grande création « religieuse qui n'ait impliqué un peu de ce qu'on appel- « lerait maintenant fraude; qu'aucun grand mouvement « ne se produit en ce pays (l'Orient) sans quelque « supercherie ». Malgré tout mon respect pour la mémoire d'un homme que j'ai beaucoup aimé, qui méritait de l'être et qui lui-même eût été incapable de quoi que ce soit qui pût ressembler à une supercherie dans l'intérêt du mouvement auquel il avait donné l'impulsion, je déplore qu'un tel paradoxe ait échappé à sa plume. D'abord les grandes créations religieuses sont très rares. Dans celles que nous connaissons d'assez près pour pouvoir en apprécier le caractère originel, nous discernons les qualités et les défauts d'un enthousiasme fervent, qui ne se concilie guère avec des procédés frauduleux. Le prophétisme monothéiste d'Israël est certainement un grand mouvement religieux. Nous ne

voyons pas qu'il ait mis en œuvre la moindre supercherie. C'est le clergé de Jérusalem qui a pu recourir à ce genre de tactique lors de la réforme de Josias dont il devait tirer tant d'avantages. L'islamisme, dans les premières années des prédications de Mahomet, ne confirme pas non plus cette prétendue loi de l'histoire religieuse. La Réforme du XVI[e] siècle ne la confirme pas davantage. Le tort des religions qui commencent est bien plutôt de voir des miracles là où il n'y en a pas, ce qui les dispense d'en fabriquer. Ce sont les dévotions menacées dans leur longue possession par l'évolution de l'esprit général qui se servent de ces moyens frelatés, et trop souvent les vieux clergés se croient tenus, sinon d'y prêter les mains, du moins de les juger d'abord avec indulgence et de les ratifier ensuite. Sans doute, s'il était irrécusablement démontré par des documents dignes de foi que des prodiges factices furent opérés sournoisement dans l'entourage de Jésus, il n'y aurait qu'à s'incliner devant l'évidence. Mais quand tout repose sur le témoignage d'un écrivain convaincu de plier les faits qu'il raconte aux postulats de sa métaphysique, lorsque l'évènement en question, quelque interprétation qu'on lui donne, soulève d'insolubles difficultés historiques, on devrait, ce me semble, ne pas asseoir une conclusion aussi paradoxale sur un argument aussi léger.

Sans examiner si Renan a eu raison dans cet Appendice d'assimiler à des Alexandrins modernes « les théologiens aux abois » qui cherchent à « sauver » des textes au moyen de l'allégorie, et en faisant simplement observer que dans l'espèce c'est Renan lui-même qui tâche de les conserver comme faisant autorité pour l'histoire, nous terminerons par une considération qui servira aussi d'éclaircissement.

Le plus spécieux des arguments opposés par E. Renan à la manière actuelle de comprendre le quatrième évangile consiste à reprocher à ses partisans de confondre la position des vrais Alexandrins, Philon, Barnabas, Clément, Origène, qui introduisaient l'allégorie et le symbole dans de vieux textes consacrés par la vénération des siècles, qu'on ne pouvait changer et qui passaient pour une dictée divine — et la position qu'ils attribuent au quatrième évangéliste tissant en l'air toute une histoire composée de faits et de discours, sans autre guide que son imagination et son amour du symbolisme. Nous répondons que ce n'est pas ainsi que la question doit se poser. Strauss et quelques exagérés de l'école de Tubingue ont pu présenter les choses sous ce jour inexact. Mais la critique actuelle ne dit pas du tout que le quatrième évangéliste a tiré tout son récit de lui-même. Il eut certainement des prédécesseurs dans l'application de la méthode idéalisante à l'histoire évangélique. L'auteur de l'épître aux Hébreux et celui de la Ire épître de Jean sont entrés dans la même voie. Eux et lui étaient en face d'une tradition déjà fixée tout au moins dans ses grandes lignes. Lui-même a dû connaître ou notre Marc ou le Prôto-Marc. Il est douteux qu'il ait connu les Logia ou, s'il les a connus, qu'il en ait tenu grand compte. Il y a des raisons de supposer qu'il connaissait encore d'autres évangiles écrits différents des nôtres, bien que de la même tendance générale, un particulièrement qui devait ressembler beaucoup à celui qu'on nomme l'*évangile des Hébreux*, si rapproché de notre Matthieu. Enfin la tradition orale, sous sa forme à la fois stéréotypée et variable, était encore vivante autour de lui. Il se peut très bien ou plutôt on peut poser en fait que les divergences de ces sources mul-

tiples d'information lui aient suggéré le sentiment que l'histoire de Jésus n'était pas irrévocablement fixée et qu'elle souffrait dans sa narration vulgaire de l'inintelligence des narrateurs qui n'avaient pas compris, faute de spiritualité, la vraie grandeur de celui dont ils croyaient retracer le portrait fidèle. Il était donc licite de refaire cette histoire en lui donnant avec son vrai sens plus de cohésion et de fixité. Tout dépendait, puisqu'il voulait la rééditer revue et corrigée, du fil conducteur dont il se servirait pour la reconstituer. Déjà Luc (I, 1), mécontent aussi des essais antérieurs, s'en était rapporté simplement à sa sagacité et au soin qu'il avait pris de raconter les choses dans un ordre suivi. Le quatrième évangéliste se servit d'un tout autre criterium. Il pensa que sa refonte devait être dominée par la grande idée du Logos divin devenu chair en Jésus-Christ, et, conservant en somme les matériaux que lui fournissait la tradition vulgaire, il les pétrit et les organisa de manière que, sous un arrangement nouveau, ils pussent mettre en lumière cette vérité transcendante, bien plus réelle à ses yeux que ses manifestations extérieures, pour qu'elle se révélât à l'esprit de ceux qui le liraient. C'est dans cette opération, non sur le vide, mais sur une matière préexistante que son tour d'esprit alexandrin lui permit de penser qu'en transformant la tradition au point de vue des faits comme à celui des enseignements, bien loin de s'éloigner de la vérité, il s'en rapprochait de plus près que ses prédécesseurs.

Il suit de là que toutes les fois que son récit porte l'empreinte d'une connexité logique avec sa thèse préconçue, il devient à bon droit suspect à l'historien. En revanche, puisqu'après tout il est l'aboutissant de traditions et de détails dont les documents ne nous sont

pas parvenus, dans les cas où ses assertions sont sans rapport intime avec sa doctrine favorite, nous avons le droit de le consulter et de nous servir de lui lorsque ces éléments de son récit jettent quelque lumière sur les incidents obscurs ressortant des textes synoptiques. C'est dans cette mesure restreinte, mais encore précieuse, que le quatrième évangile peut toujours compter parmi les documents de l'histoire de Jésus. Elle ne suffit pas pour en faire la source principale à laquelle on rapporte les autres, et c'est tout ce que nous voulions maintenir.

P. 408. — H. — LÉGENDES APOCRYPHES SUR LA FAMILLE ET L'ENFANCE DE JÉSUS[1].

Résumé du *Protévangile* dit *de Jacques :*

Joachim et Anne, père et mère de Marie, ont été longtemps sans enfants et se lamentent, chacun à part, de cette stérilité qui passe en Israël pour une malédiction divine. Mais leur piété et leurs supplications font qu'ils reçoivent une révélation angélique à la suite de laquelle ils donnent naissance à une fille qui reçoit le nom de Mariam (Marie). Ils l'avaient vouée avant sa naissance au service de Dieu et, quand elle eut atteint l'âge de trois ans, ils la menèrent au Temple où elle fut reçue avec bénédiction par le pontife qui pressentait ses glorieuses destinées. Tout cela est raconté avec une quantité de détails fantastiques en contradiction absolue avec la situation réelle du judaïsme à cette époque.

Marie grandit dans le Temple où les anges la nourrissent. Quand elle atteint l'âge de douze ans, les prêtres

[1] Voir les *Evangelia apocrypha*, édition de Tischendorf, 1853.

délibèrent sur ce qu'il convient de faire d elle. Un ange ordonne au grand-prêtre Zacharie de rassembler au son de la trompette tous les veufs d'Israël qui devront venir porteurs chacun d'un bâton. C'est en effet au moyen de ces bâtons que le Seigneur fera connaître sa volonté. Tous les bâtons ayant été déposés dans le sanctuaire, celui de Joseph est désigné par une colombe qui en sort et va se poser sur sa tête [1]. Ce sera donc Joseph qui sera l'époux ou plutôt le gardien de la jeune vierge. Il la retire chez lui et la laisse à la garde du Seigneur pendant qu'il va construire ses charpentes (ch. I-IX).

On nous raconte ensuite que Marie fut désignée par le sort pour coudre les pièces de pourpre et d'écarlate qui étaient destinées à la confection du grand rideau du Temple. C'est vers ce même temps que Zacharie (institué grand-prêtre par le conteur) reçut l'annonciation angélique de sa prochaine paternité. Joseph doit s'absenter. Bientôt après, Marie à son tour apprend d'un ange ce qui doit lui arriver. C'est une simple amplification du récit de Luc ; il en est de même de sa rencontre avec Élisabeth, femme de Zacharie. On ajoute seulement que, voyant apparaître les indices visibles de sa maternité, Marie retourna chez elle et se déroba aux regards. Elle avait alors seize ans. Enfin Joseph revient et la trouve enceinte. Désespoir de Joseph qui se reproche de l'avoir mal gardée, et on nous raconte longuement ses perplexités jusqu'au moment où un ange vient le rassurer, comme dans Matthieu.

[1] Une autre version de la même légende, consacrée par le célèbre *Sposalizio* de Raphaël, veut que le bâton de Joseph ait seul été trouvé fleuri, tandis que ceux de ses concurrents étaient à l'état de bois mort. C'est évidemment une imitation de la légende racontée Nom. XVII, 1-9, pour justifier la désignation d'Aaron comme pontife et patriarche de la lignée pontificale.

Mais Hanna le scribe (plus tard pontife aux jours de la Passion) va le dénoncer au souverain sacrificateur comme ayant abusé indignement de l'autorité qu'il avait sur Marie. Elle et lui comparaissent devant ce chef du judaïsme et ne peuvent répondre à ses reproches que par leurs dénégations. On les soumet l'un et l'autre à l'ordalie de « l'eau de jalousie » (Nom. V, 11-28) qui serait plutôt ici de « l'eau de vérification ». Ils sortent avec honneur de cette épreuve, le pontife les absout, et ils retournent paisiblement chez eux (ch. X-XVI).

La naissance de Jésus à Bethléhem est ensuite racontée sur la base du récit de Luc. Joseph se rend dans cette ville pour se faire inscrire, lui et ses fils (on se rappelle qu'il était veuf). Marie le suit sur un âne. Il observe qu'elle est tantôt triste, tantôt joyeuse. C'est qu'elle voit deux peuples devant elle, l'un qui se lamente (les Juifs incrédules), l'autre qui se réjouit (les chrétiens). Mais les prodrômes de l'enfantement s'annoncent. Les voyageurs doivent se réfugier dans une grotte et Joseph, laissant Marie sous la garde de ses fils, va chercher une sage-femme à Bethléhem. Toute la nature est en suspens, tout ce qu'il rencontre, hommes, animaux, choses, sont immobilisés. Il voit pourtant venir une sage-femme qui descendait de la ville et qui, saisie d'étonnement à l'ouïe de ce qu'il lui raconte, se rend à la grotte qu'éclairait une nuée lumineuse. Cette nuée se dissipe et fait place à une clarté éblouissante. C'est à sa lueur qu'a lieu l'enfantement divin. La sage-femme se retire dans l'admiration de tout ce qu'elle a vu et rencontre une de ses amies, Salomé, à qui elle raconte ces merveilles. Salomé joue ici le rôle que jouera plus tard l'apôtre Thomas. Elle veut toucher pour croire à une naissance aussi miraculeuse. Il lui en cuit, car sa main trop curieuse brûle et la fait

horriblement souffrir. Elle se répand en accents de repentir et en supplications, quand un ange survient et lui conseille de prendre dans ses bras le nouveau-né. Ce qu'elle fait, et aussitôt sa main est guérie (ch. XVII-XXI).

Le Protévangile décrit ensuite l'arrivée des Mages, les terreurs d'Hérode, leur entrée dans la grotte, leurs hommages à l'enfant-roi et leur retour par un autre chemin. Hérode donne l'ordre de massacrer tous les enfants au-dessous de deux ans. Tout cela n'est que la reproduction amplifiée du récit de Matthieu; mais le narrateur revient à Luc pour nous apprendre que, pour cacher son fils, Marie le dépose dans une crèche servant à la nourriture des bœufs. Quant à Élisabeth, mère de Jean Baptiste, dont l'enfant était aussi poursuivi, elle s'enfuit avec lui, ne sachant où se cacher et suppliant la montagne de la dérober, elle et son fils, à tous les yeux. La montagne s'ouvre, elle s'y enfonce; un ange est auprès d'elle pour l'éclairer et la protéger. Hérode a fait demander au pontife Zacharie où il avait caché son fils. Sur sa réponse réitérée qu'il ne sait absolument pas où il est, Hérode le fait égorger près de l'autel. Les prêtres qui l'attendaient hors du sanctuaire ne savaient que penser de son absence prolongée. L'un d'eux pénètre dans l'enceinte sacrée, voit le sang répandu et entend une voix qui lui dit que ce sang subsistera jusqu'au jour de la vengeance. Tous se mettent à chercher le cadavre, ne le trouvent nulle part, et quand ils revinrent près de l'autel, le sang était pétrifié. Après avoir pleuré leur chef trois jours et trois nuits, ils instituent à sa place le vieux Siméon, dont il est parlé Luc II, 25-32. — Ce trait, entre bien d'autres, prouve combien toute cette histoire est construite en l'air. Le narrateur s'imagine donc que les prêtres de Jérusalem nommaient ainsi qui bon

leur semblait sans se soucier des volontés du roi! (ch. XXII-XXV).

Il faut ajouter que, depuis le ch. XVII, le récit est attribué à Joseph lui-même qui l'aurait écrit à Jérusalem pendant les troubles qui suivirent la mort d'Hérode; après quoi, il se serait réfugié au désert jusqu'à ce que la tranquillité fût rétablie. Il est très curieux qu'il ne soit pas question du voyage en Égypte. Serait-ce parce que l'idée du Messie cherchant un refuge dans ce pays souillé déplaisait à l'auteur très judéo-chrétien de ce tissu de légendes?

Nous passons immédiatement pour achever cette esquisse des évangiles apocryphes à un autre spécimen du genre, qui fut très lu au moyen-âge, le « Pseudo-Matthieu », *De ortu B. Mariae et infantia Salvatoris*, « écrit en hébreu par saint Matthieu évangéliste et « traduit en latin par le bienheureux Hiéronyme, « presbytre ». V. Tischendorf, *Ev. apocrypha* (p. 50 et suiv.).

Nous y retrouvons la plus grande partie des légendes figurant dans le Protévangile de Jacques, enrichies d'une nouvelle couche de contes. C'est là qu'on voit Marie, âgée de trois ans, gravir les degrés du Temple avec une vélocité telle que ses parents la perdent de vue, s'inquiètent, ne sachant ce qu'elle est devenue, et finissent par la retrouver dans l'édifice sacré où elle faisait l'admiration de tout le collège sacerdotal. Elle marchait, parlait et priait avec une telle perfection que tous en étaient stupéfaits, si belle qu'on osait à peine la regarder, si adroite qu'elle dépassait les vieilles femmes dans les travaux de son sexe, ne s'irritant jamais, supérieure en dévotion à toutes ses compagnes, répondant *Deo gratias*

à tous ceux qui la saluaient, donnant aux pauvres les aliments que lui fournissaient les prêtres, étant elle-même nourrie par les anges. Elle refuse le fils du prêtre Abiathar qui la demandait en mariage. Elle ne veut pas s'unir à un homme. La virginité est chose trop précieuse aux yeux de Dieu pour qu'elle en fasse le sacrifice. Un trait nouveau s'ajoute aux précédents : quand elle est confiée à la garde plus qu'à l'amour de Joseph, on lui adjoint cinq autres jeunes vierges pour la servir et la consoler. Elles seront aussi les témoins de son innocence quand Joseph, revenant après sa longue absence, découvrira qu'elle est enceinte.

Les détails de la parturition miraculeuse sont encore plus circonstanciés que dans le Protévangile. Cette fois les deux sages-femmes pénètrent ensemble dans la grotte et s'exclament à la vue d'un miracle dont elles ne nous laissent ignorer aucune particularité. *Nulla sanguinis effusio in nascente, nullus dolor in parturiente.* Salomé, dont la main brûle, n'est soulagée qu'en touchant un des langes du nouveau-né. Dans ces récits miraculeux comme dans les superstitions médiévales les langes de l'enfant Jésus ont un grand pouvoir thérapeutique.

Nous avons aussi à signaler la première mention des pieux hommages qu'un bœuf et un âne rendirent au petit Messie qui reposait dans leur crèche. Notons aussi que, dans le Pseudo-Matthieu, c'est au cours de la seconde année après la naissance que les Mages d'Orient viennent se prosterner devant le roi des Juifs et que le voyage en Égypte est enrichi d'une quantité de légendes. Sur la route de grands serpents s'élançent d'une caverne au grand effroi des voyageurs. Mais le petit Jésus se détache de sa mère, marche au-devant des serpents qui

l'adorent et se retirent après avoir reçu de lui l'ordre de ne plus faire de mal aux hommes. Et comme il voyait ses parents très émus, il leur dit : « Ne craignez rien et « ne vous arrêtez pas devant cette considération que je « ne suis qu'un petit enfant. J'ai toujours été et suis « toujours parfait ; les bêtes féroces doivent s'adoucir « devant moi. » C'est ce dont Joseph et Marie ne tardèrent pas à se convaincre. Car les lions et les léopards leur servaient de guides, courbaient la tête devant eux et adoraient l'enfant divin, ne faisant aucun mal aux bœufs, aux ânes, aux brebis, qu'ils emmenaient avec eux.

Un autre jour, Marie fatiguée se reposait à l'ombre d'un grand palmier dont la cîme était couverte de fruits. Elle demanda à Joseph de lui en cueillir. Celui-ci se récrie en objectant la hauteur de l'arbre et se plaignant d'une autre circonstance bien plus fâcheuse : la provision d'eau est épuisée sans qu'il sache où il pourra la renouveler. Alors l'enfant Jésus ordonne à l'arbre de se pencher jusqu'à terre. L'arbre obéit, attendant pour se relever que la permission lui en soit donnée. Il aura pour récompense de devenir l'associé des arbres du paradis, mais auparavant il doit avec ses racines faire jaillir une veine d'eau souterraine. L'arbre s'empresse de remplir cette seconde fonction, et jamais eau plus limpide et plus fraîche ne coula en plein désert. Un ange vient ensuite, enlève une des branches du bienfaisant palmier et s'envole pour aller la planter en paradis.

Plus loin Joseph trouve que le voyage est trop long et que la chaleur est accablante. L'enfant Jésus fait faire à la caravane en un jour le chemin qu'on met ordinairement trente jours à parcourir. Ils arrivent dans la ville égyptienne de Sotine, et comme ils n'y connais-

saient personne à qui ils pussent demander l'hospitalité, ils entrent dans un grand temple où il y avait 355 idoles à qui l'on offrait chaque jour des sacrifices impies. Or, au moment même où Joseph et Marie mirent le pied dans l'édifice, toutes ces idoles tombèrent sur leur face et se brisèrent en mille morceaux.

Là-dessus le gouverneur de la ville, Affrodosius, vint avec ses troupes. Mais quand il vit toutes ces idoles fracassées, il comprit qu'un tel prodige attestait une puissance divine supérieure à celle des dieux du pays et rappela à ses soldats, ainsi qu'aux habitants, ce qu'il en avait coûté jadis à Pharaon d'avoir refusé de croire aux miracles opérés sous ses yeux. Et toute la ville se convertit au vrai Dieu.

Bientôt après la sainte famille revient en Palestine et se fixe à Nazareth. Jésus avait quatre ans. Un jour de sabbat, il jouait avec d'autres enfants le long du Jourdain (à Nazareth ! !). Il avait fait avec de la boue sept petits lacs communiquant ensemble par des rigoles, ce qui lui permettait de les remplir et de les mettre à sec à volonté. Or un des enfants, fils du diable et d'esprit jaloux, ferma la rigole amenant l'eau du fleuve et piétina sur les petits lacs. Le petit Jésus se mit en colère. « Malheur sur toi ! » lui cria-t-il, « fils de la mort, est-ce « ainsi que tu détruis ce que j'ai fait? » Immédiatement le jeune coupable tomba mort. Ses parents vinrent se plaindre à Joseph et à Marie. Il y avait beaucoup d'agitation dans le voisinage. Joseph, qui n'osait pas trop réprimander Jésus, lui députa sa mère qui l'exhorta à réparer le mal qu'il avait fait. Pour ne pas la contrister, Jésus toucha de son pied droit le petit mort et le ressuscita.

Autre incident. C'était encore un jour de sabbat

L'enfant Jésus avait fait douze passereaux avec du limon qu'il avait tiré de ses petits lacs. Vint à passer un Juif qui dit à Joseph et à Marie que leur enfant violait la loi du Sabbat. Joseph blâma Jésus de cette transgression. Mais Jésus, frappant dans ses mains, dit aux passereaux : Envolez-vous! Aussitôt ils s'envolèrent à tire d'ailes à la stupéfaction de tous les assistants.

Après une autre histoire de petits lacs bouleversés par le fils d'Hanna le sacrificateur qui avait été l'un des anciens compétiteurs de Joseph, histoire terminée par la mort du coupable, Joseph et Marie revenaient au logis en tenant Jésus par la main. Un autre enfant, de mauvaise intention, saute sur l'épaule de Jésus qui se fâche et lui annonce qu'il ne rentrera pas chez lui. Mort subite du mauvais plaisant, plaintes vives de ses parents. On veut éloigner le dangereux petit thaumaturge ; enfin Jésus prend l'enfant mort par l'oreille, le tient suspendu en l'air, cause avec lui, le ressuscite. — C'est évidemment une version amplifiée de l'avant-dernière légende.

Un magister juif presse alors Joseph et Marie de lui confier l'enfant Jésus pour qu'il l'instruise dans la Loi. Joseph y consent, mais l'enfant le prend de haut, déclare à maître Zachie (ou Zachée) que c'est bon à lui et aux autres de se soumettre à la Loi, mais que lui-même, n'ayant pas de père selon la chair, il est au-dessus d'elle. Il existait avant qu'elle fût révélée. Il sait le jour de naissance de tous ceux qui sont là. Leur père Abraham l'a vu et a conversé avec lui. Ébahissement général et maître Zachie renonce à instruire un enfant qui en sait bien plus que lui.

Pourtant Joseph et Marie le mènent chez un autre maître, plus savant, pour qu'il lui apprenne à lire. Selon la méthode usitée, Lévi, le nouveau précepteur, écrit la

lettre *Aleph* et ordonne à Jésus de répéter ce mot. Jésus garde le silence. Le maître irrité le frappe de sa baguette. Jésus lui en fait des reproches et, pour lui montrer qu'il est bien plus savant que lui, il le défie de lui dire le sens des caractères compliqués dont la réunion forme l'*aleph*. Le maître ahuri prend peur et déclare qu'il va fuir; car il ne peut lutter avec cet enfant prodige dont il ne sait pas s'il est un mage ou un dieu.

Suit une autre histoire d'enfants montés en se jouant sur un cadran solaire d'une certaine élévation. L'enfant Jésus faisait partie de la jeune bande. Un d'entre eux en pousse un autre sur le rebord. Celui-ci tombe sur le sol et meurt du coup. Jésus est accusé d'être l'auteur du méfait. Colère des parents, intervention de Joseph et de Marie. — Est-il vrai que c'est toi qui l'as fait tomber? — Jésus ne répond rien, descend du cadran, appelle l'enfant mort par son nom. « Zénon, est-ce moi qui t'ai « précipité? » — « Non, Seigneur », répond le petit mort qu'il venait de ressusciter.

Un autre jour (il avait six ans), sa mère l'envoie avec une cruche puiser de l'eau à la fontaine. Il revenait portant la cruche pleine, quand un autre enfant le poussa si fort que la cruche fut brisée. Mais Jésus étendit son manteau et y recueillit toute l'eau répandue; puis, la rapporta à sa mère.

Une autre fois, ayant pris une petite poignée de grains de blé, il les sema et il en tira une étonnante moisson. Nous lisons ensuite qu'il était à Jéricho. Sur le chemin qui menait de cette ville au Jourdain il y avait près du fleuve une caverne où une lionne nourrissait ses lionceaux, et personne n'osait passer par là. L'enfant Jésus se rendit à cette caverne et y entra. Les lionceaux gambadaient autour de lui en le caressant. De vieux lions se

tenaient à distance et l'adoraient. Le peuple de la ville croyait qu'il avait été dévoré, mais on redoutait d'approcher, quand Jésus reparut, entouré d'un cortège de lions et de lionceaux. Il fit remarquer au peuple que les bêtes fauves valaient mieux que les hommes, puisqu'elles le reconnaissaient et le glorifiaient. Là-dessus il entra dans le fleuve, toujours suivi de son escorte léonine. Le fleuve se divisa comme au temps de Josué et, parvenu sur l'autre bord, Jésus congédia les lions en leur enjoignant de ne faire de mal à personne, qu'à cette condition les hommes ne leur en feraient pas non plus. Et il retourna près de sa mère.

Il grandissait, et il aidait déjà Joseph dans ses travaux de charpentier-menuisier. On avait commandé à Joseph un lit de six coudées et il remit à l'enfant Jésus une poutre avec ordre de la scier de manière à lui procurer deux traverses de la longueur désirée. Jésus n'observa pas exactement la mesure et l'une des deux traverses était plus courte que l'autre. Le bon Joseph était tout agité de cette mésaventure, ne sachant que faire pour y remédier. Sur quoi Jésus lui dit de mettre les deux traverses côte à côte. Cela fait, il tira la plus courte jusqu'à ce qu'elle fût exactement de la même longueur que l'autre.

Suivent d'autres histoires de maîtres d'école à qui l'on confie le jeune Jésus pour l'instruire, bien qu'il possède lui-même l'omniscience. Ce sont autant de variations sur le thème déjà connu.

Viennent encore d'autres miracles, un entr'autres à Capernaüm où, sur le conseil de Jésus, Joseph applique sur la tête d'un mort le turban dont il était lui-même coiffé en prononçant les mots : Que le Christ te sauve ! Aussitôt le mort ressuscite. Signalons encore ce dernier

incident : Joseph envoie son premier-né Jacques cueillir des légumes au jardin. En les cueillant, Jacques est mordu à la main par une vipère. Il crie, Jésus accourt, souffle sur la main qui guérit instantanément, tandis que le méchant serpent meurt.

Le livre se termine en insistant sur la déférence profonde que tous les membres de la famille témoignaient à Jésus. Quand on se réunissait pour prendre le repas en commun, aucun d'eux n'aurait osé manger avant que le jeune Christ en eût donné le signal en prononçant la bénédiction. Quand il dormait, une lumière céleste éclairait sa tête et son lit.

Nous arrêtons là ces échantillons de littérature apocryphe dont on peut par ces extraits apprécier suffisamment le caractère. Il serait possible d'en ajouter bien d'autres, si surtout nous résumions de la même manière « l'Évangile arabe de l'Enfance du Sauveur » (*Evangelium infantiae Salvatoris arabicum*, éd. Tischendorf), d'origine probablement syrienne, qui enrichit la collection d'une nouvelle foison de miracles stupéfiants. Cette littérature est de celles qui avec le temps deviennent de plus en plus touffues. Elle s'élève par couches successives, chacune renchérissant sur la précédente. A la fin le *Protévangile de Jacques* devient presque un modèle de sobriété en comparaison. Ce Protévangile doit remonter sous sa forme première jusqu'à la seconde moitié du second siècle, sans qu'il soit possible d'affirmer qu'il eût dès lors l'étendue que nous lui connaissons. On retrouve chez ses successeurs la réédition de la plupart des miracles qu'il raconte, mais allant toujours en grossissant. Par exemple, l'évangile arabe nous raconte l'histoire d'un jeune homme métamorphosé en mulet par

de méchantes magiciennes et à qui l'enfant Jésus rend sa nature première en s'asseyant sur son dos.

On a pu dire avec quelque raison qu'en matière de miracle il n'y a pas de degré et qu'il est illogique de prescrire une loi à ce qui, par définition, est au-dessus de toute loi. Mais il y a certainement des degrés dans le sentiment du miracle. Il est une esthétique du prodige qui a ses délicatesses et ses répugnances, qui pose des limites aux complaisances de l'imagination et préserve les narrateurs des entorses infligées au bon goût par la niaiserie, l'exorbitance ou la puérilité de l'invention. Les évangiles canoniques ne sont pas toujours à l'abri de tout reproche de ce genre, notamment le premier. Mais, comparés aux évangiles apocryphes, ils sont d'une simplicité classique. Bien que beaucoup de légendes enregistrées par les apocryphes aient pénétré dans les traditions et dévotions populaires, on doit féliciter l'Église de n'avoir jamais reconnu de valeur officielle à ces épigones dégénérés de la grande Paradosis.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

TROISIÈME PARTIE

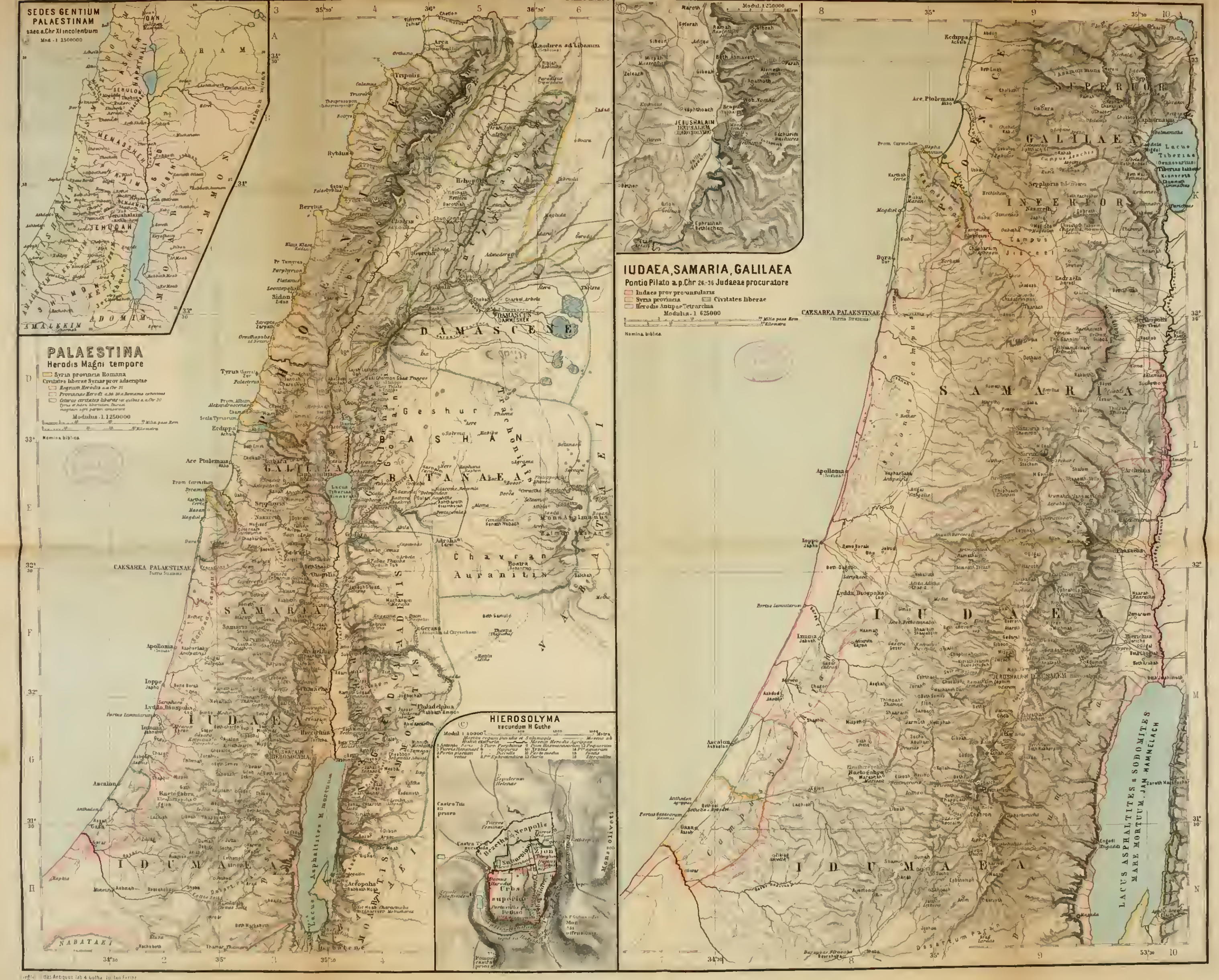
LES PRÉLIMINAIRES DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

APPENDICE :

ERRATUM. — P. 359 de ce volume le lecteur est renvoyé à un appendice D terminant le second, et où serait traitée la question des éléments historiques probables mêlés aux récits du quatrième évangile. Cette question a paru à l'auteur trop minutieuse et trop compliquée pour faire l'objet d'une simple note complémentaire et sera développée dans une publication à part.

Bar-le-Duc. — Imprimerie Comte-Jacquet. FACDOUEL, Dir.

PALAESTINA ET PHOENICE



PARIS: LIBRAIRIE FISCHBACHER.


BOSTON PUBLIC LIBRARY
3 9999 06561 569 0